

Colecția „Studii” este coordonată de Mircea Martin

Georges Bataille

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Ciprian Jeler Tehnoredactor: Cristina Mihart Coperta
colecției: Andrei Mănescu Ilustrația copertei: Valentin Cristescu
Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României BATAILLE,
GEORGES

Suveranitatea / Georges Bataille; trad. și postf.: Ciprian Mihali.

— Pitești: Paralela 45, 2004 ISBN 973 – 697 – 091 – 4

I. Mihali, Ciprian (trad.: postf.) 342.3: 94

Georges Bataille, *duvres Complètes, Tome VIII* Copyright e
Editions Gallimard, 1976

Copyright e Editura Paralela 45, 2004

Toate drepturile asupra acestei ediții aparțin Editurii Paralela
45 Pitești București

Suveranitatea

Traducere și postfață de Ciprian Mihali Traducerea notelor de
Ciprian Mihali și Radu Diaconescu

Cuvânt înainte.

Nu vorbesc în această carte ca filosof, ci, într-un sens vag, ca om
al răspântiilor de drumuri, nevoit să răspundă primului venit. Mă
adrez oricui, nu există cineva pe care cartea mea să nu-l privească.

Dar limbajul meu răspunde foarte puțin celui pe care
majoritatea îl așteaptă, iar mulțimea, oamenii adunați laolaltă,
formând masa, nu l-ar înțelege. Acest limbaj se adresează într-adevăr
separat fiecărui om. El este confidențial și cere o înțelegere secretă. În
realitate, răspunsul meu la primul venit este mai întâi întrebare: de la
om la om, trebuie să-l întreb pe fiecare dacă n-a bănuț la un moment
dat vreo șmecherie nemaipomenită. În aparență, totul e reglat,
prevăzut și definit, dar nu-i sigur. Prima dorință a majorității
oamenilor sunt banii, fără de care n-ar putea supraviețui sau ar trăi
rău. Ei pun înaintea gustului sau a plăcerii de a trăi necesitatea

Note:

Oferim drept cuvânt înainte al acestei lucrări un fragment al lui
Georges Bataille, scris pentru *Suveranitatea*, dar rămas nepublicat. El a
fost reluat în volumul VIII din *duvres complètes*, din care s-a efectuat,
de altfel, și traducerea de mai jos. De altfel, nici *Suveranitatea*, deși a

cunoscut mai multe planuri de publicare, nu a văzut niciodată lumina tiparului ca lucrare de sine stătătoare. Din ea, autorul a extras în ultimii ani de viață mai multe părți și capitole publicate în diferite reviste sau în alte lucrări. Pentru detalii despre istoria *Suveranității*, trimitem la postfață. (N.T.).

de a strânge resurse. Muncesc, munca le pare un fundament, fără muncă ar rămâne fără bani. Dar trăiesc ei cu adevărat pentru a munci sau muncesc pentru a trăi? În principiu, recunosc că muncesc pentru a trăi. Dar recunosc unul câte unul. Mulțimea are reacțiile „corpului social”, pentru care societatea trebuie în primul rând să producă. Ea trebuie să producă, este adevărat, pentru un anumit număr de rațiuni, care nu se mărginesc niciodată să *trăiască*, să trăiască pur și simplu așa cum soarele strălucește sau așa cum lemnul arde. Pentru „corpul social”, a trăi înseamnă întotdeauna a trăi util: indivizii, pentru el, nu sunt ceea ce este în univers raza de soare sau flacăra, privity liber, fără a ține cont de efectul lor util. Lumina soarelui face să se pârguiască recolta, căldura flăcărilor pune în mișcare mașina. Nimeni nu este insensibil la farmecul soarelui sau al flăcării, dar nimeni nu-l ia în serios. Dacă aş vorbi serios, așa cum o înțelege „corpul social”, sentimentul pe care l-a avut într-o bună dimineață omul bucurându-se de lumina soarelui ar face loc calculului caloriei.

În ceea ce mă privește, vorbesc despre ceva care e simplu și nu se află nimeni care să nu-l resimtă în orice clipă: vorbesc despre viața care se consumă, independent de *utilitatea* pe care o are această viață care se consumă. N-ar trebui deci să iau pe nimeni prin surprindere. Vorbesc despre ceva care se află în fața noastră, a noastră a *tuturor*. Dar mereu puțin în secret. Numai un limbaj oarecum confidențial îl comunică. Bunăoară iubirea și, pentru a rămâne în realitatea brută, realitatea pe care și omul cel mai rudimentar o percepe, iubirea în forma senzuală: despre ea vorbim mereu cu voce scăzută. Acesta este și sensul *suveran* pe care uneori viața îl asumă: ceea ce e suveran ține adeseori de cunoașterea vulgară. Cel puțin într-o anumită măsură, și regina Elizabeta este *suverană*, dar suveranitatea ei se raportează la *rangul* pe care-l ocupă. Iar grija pentru rang ține, în zilele noastre, de limbajul secret pe care-l ai vorbindu-ți ție însuși sau celor apropiați. Fiecare luptă pentru rang, dar niciodată fără o anumită ipocrizie. Pe față, e pentru binele comun, pentru utilitate. Limbajul arhaic, ce dă *nume* diverselor ranguri, spunându-le rege, conte, gentleman, este el

Însuși un limbaj care-și maschează obiectul în mișcarea însăși în care-l dezvăluie: el nu dezvăluie nimic care să fie sacru. El ascunde, altfel spus, ceea ce afirmă, a cărui esență este tocmai de a fi un mister. Tot așa, fie că e vorba de trecutul naiv sau de un prezent cu totul ipocrit, căutarea rangului, care îmbracă, de îndată ce e vorba de suveranitatea autentică, aspectele cele mai seducătoare, mai mult decât iubirea cu care se amestecă adeseori, este, deși mereu mascat, gândul cel mai constant al oamenilor, grosolani sau scrupuloși, spontani sau temători. Ceea ce ne induce în eroare este că, uneori, căutarea rangului capătă o formă negativă. Ea nu încetează să suscite pasiune, dar această pasiune nu e dorința de a dobândi mai multă valoare, un rang mai înalt, ci e dorința de a depăși ceea ce, provocând niște dorințe atât de crude, face din dorința umană motivul pentru care omul devine lup pentru om. Fără îndoială, nu e vorba aici decât de o cale ocolitoare de a ne *califica*, disprețul pentru orice calificare nefiind decât o nouă calificare... Dar nu e clar la prima vedere, o să surprind dacă spun că oamenii sunt mânați de căutarea rangului, o să surprind pentru că nu vrem să vedem acest lucru cu niciun pre (1. El este răul ascuns al tuturor celor care blochează drumurile cu mișcărilor lor neîncetate de du-te-vino.

Cine recunoaște oare fără înconjur că vanitatea și carnea îl rod? Chiar dacă rezistă cu îndârjire, ele îl rod până și pe cel mai neprihănit, pe cel mai umil dintre noi, însă mărturisirea slăbiciunilor noastre e rară. Voi mai spune că vanitatea, carnea nu sunt singurele care ne macină pe dinăuntru. Spaima de moarte ne roade și ea, în același fel secret și de nemărturisit. Astfel încât în chiar clipa în care vorbesc despre glorie, despre iubire și despre moarte, am sentimentul că îndepărtez de mine masa oamenilor, dar în același timp am și certitudinea că mă fac auzit în mod izolat, cu voce scăzută, de fiecare din cei care o formează.

Am spus că limbajul meu se adresa tuturor oamenilor, că fiecăruia dintre ei i se adresa în chip confidențial. Lucru ciudat, asta nici măcar nu e filosofie. La limită, filosofia se definește chiar prin

1 Scriitorii poate mai puțin decât alții, însă e ușor de ghicit că grija pentru poziție îi preocupă, uneori până la a-i îmbolnăvi. Asta dacă nu... Dar nu voi putea vorbi cu înțeleș împotriva rangului decât după ce voi fi spus ce este.

faptul că, în imensa lor majoritate, oamenii nu o ascultă: n-o ascultă nici la vedere, nici în secret. Ea nu-i privește. Au alte lucruri în

mente, dar nu putem să spunem același lucru despre glorie, despre moarte, despre iubire (e drept, cu condiția ca în glorie să nu vedem doar gloria convențională). S-ar putea ca asta să nu însemne nimic... De aceea, mă întreb totuși dacă nu există, la urma-urmelor, două feluri de filosofie, una adresându-se filosofilor, specialiștilor, iar cealaltă, diferită, adresându-se, dacă ar fi într-o bună zi formulată, tuturor oamenilor. Ea li s-ar adresa dacă am descoperi mijlocul de a o face comunicabilă.

Comunicabilă, ea a fost cândva – dacă nu prin regulile limbajului, cel puțin printr-un apel direct la sentimente. Pe tăcute, religia este poate acest mijloc (însă nu creștinismul sau doctrinele care-i seamănă, care sunt în parte filosofii). În ceea ce mă privește, eu vorbesc: vorbesc de iubire, de moarte, de glorie... Aș putea spune de asemenea că vorbesc de religie (în acel sens al cuvântului căruia creștinismul i se opune). Limbajul meu are exact același sens ca religia mută, cea care măcar se sustrăgea în fața posibilităților multiple ale limbajului. Dar de fapt vorbesc pentru a-mi da dreptul de a nu mai spune nimic, de a tăcea la urmă! Poate că filosofia adresată tuturor oamenilor se opune celei a filosofilor specializați prin aceea că nu adaugă nimic gloriei, iubirii și morții – despre care vorbește – decât marea tăcere spre care aceste violente mișcări ne călăuzesc.

Ar exista deci un domeniu aparținând umanității întregi, exterior practicii, care ar face din tot ceea ce nu este practică echivalentul tăcerii. Dându-și acest domeniu ca obiect, gândirea l-ar așeza pe de o parte în afara practicii și, pe de altă parte, în afara unei speculații găunoase. Ea s-ar apropia de iubire, de glorie și de moarte precum Biserica de Dumnezeu, dar de partea sensibilității opuse ideilor. Noi știm ce ne emoționează. Dumnezeu lui Avraam, nu cel al filosofilor. Sensibilul opus utilului. Așadar, o filosofie a purei sensibilități opunându-se inteligibilului. Pe planul inteligibilității, negativ. Pe planul sensibilului, descriind jocul sensibilității, joc dialectic? Începând cu un element material...

Partea întâi

CE ÎNȚELEG PRIN SUVERANITATE

(Introducere teoretică)

I

CUNOAȘTEREA SUVERANITĂȚII

1. Aspectul general și imediat al suveranității

Suveranitatea despre care vorbesc are puține de-a face cu cea a statelor, pe care o definește dreptul internațional. Vorbesc în general de un aspect opus, în viața umană, aspectului servil sau subordonat. Odinioară, suveranitatea aparținuse celor care, sub numele de șef, de faraon, de rege, de rege al regilor, au jucat un rol de prim-plan în formarea ființei cu care ne identificăm, a ființei umane actuale. Dar ea aparținuse și diferitelor divinități, având în zeul suprem una din forme, precum și preoților care le serviseră și le încarnaseră și care, uneori, erau totuna cu regii; ea aparținuse în fine unei întregi ierarhii feudale ori sacerdotale care nu se deosebea de cei ce ocupau vârful ierarhiei decât printr-o diferență de grad. Mai mult: ea aparține în chip esențial *tuturor oamenilor* care posedă și care n-au pierdut niciodată cu totul valoarea atribuită zeilor și „demnitarilor”. Voi vorbi îndelung de aceștia din urmă, întrucât ei expun această valoare cu o ostentație însoțită uneori de o profundă lipsă de demnitate. Voi arăta de asemenea că o *alterează* expunând-o. Căci nu voi avea nicio clipă în minte, în ciuda aparențelor, decât suveranitatea aparent pierdută de care cerșetorul poate fi câteodată la fel de apropiat ca și marele senior, dar față de care, în principiu, burghezul rămâne în chip intenționat cel mai străin cu putință. Uneori burghezul dispune de resurse care i-ar permite să se bucure în mod suveran de posibilitățile acestei lumi, dar stă în natura lui să se bucure de ele într-un mod prefăcut, căruia se străduiește să-i dea aparența utilității servile.

2. Elementele fundamentale: consumarea dincolo de utilitate, divinul, miraculosul, sacrul

Ceea ce distinge suveranitatea este consumarea bogățiilor, în opoziție cu munca și cu servitutea, care produc bogățiile fără să le consume. Suveranul consumă și nu muncește, în vreme ce, la antipozii suveranității, sclavul, omul fără avere muncesc și își reduc consumarea la strictul necesar, la produsele fără de care n-ar putea să supraviețuiască, nici să muncească.

În principiu, un om constrâns la muncă nu face decât să consume produsele fără de care producția ar fi imposibilă. Suveranul, dimpotrivă, consumă excedentul de producție. Suveranul, dacă nu este unul imaginar, se bucură realmente de produsele acestei lumi dincolo de nevoile sale: în asta rezidă suveranitatea sa. Să spunem că suveranul (sau viața suverană) începe atunci când, o dată necesarul asigurat, posibilitatea vieții se deschide fără limite.

În mod reciproc, este suveran faptul de a te bucura de posibilități pe care utilitatea nu le justifică (utilitatea, al cărei scop este activitatea productivă). Dincolo de utilitate este domeniul suveranității.

Putem să spunem în alți termeni că e serv/7 să considerăm mai întâi durata, să folosim *timpul prezent* în profitul *viitorului*, ceea ce facem atunci când muncim. Muncitorul produce un șurub în vederea unui moment în care acest șurub va servi el însuși la montajul unei mașini de care altul se va bucura în mod suveran, în plimbările sale contemplative. Muncitorul nu urmărește personal plăcerea suverană a viitorului posesor al mașinii, dar această plăcere va justifica plata pe care posesorul uzinei o speră și care-i îngăduie să dea fără să mai aștepte un salariu muncitorului. Muncitorul fabrică șurubul tocmai pentru a obține acest salariu. În principiu, salariul îi va permite să-și acopere nevoile. În felul acesta, el nu iese deloc din cercul servituții. Muncește pentru a mânca, mănâncă pentru a munci. Nu întrezărim ivirea momentului suveran, în care nimic nu contează în afara momentului însuși. Ceea ce este suveran, într-adevăr, este faptul de a te bucura de timpul prezent fără a avea nimic în vedere, decât chiar acest timp prezent.

Știu: aceste enunțuri sunt teoretice, ele nu dau seama de fapte decât în mod vag. Dacă luăm în considerare lumea reală, salariul muncitorului îi permite să bea un pahar de vin: el o face, după propriile-i spuse, pentru a se întrema, dar, la drept vorbind, o face în speranța de a scăpa necesității, care este principiul muncii.

După mine, în *chip esențial*, dacă muncitorul își oferă un pahar, este pentru că face să pătrundă în vinul pe care-l înghite un element *miraculos* de savoare, care este tocmai fondul suveranității. E puțin lucru, dar măcar paharul de vin îi dă pentru o *scurtă clipă* senzația *miraculoasă* că dispune liber de lume. Vinul se înghite mașinal (de-abia înghițit, muncitorul îl și uită), e vorba totuși de principiul beției, căreia nimeni nu-i poate contesta valoarea miraculoasă. Pe de o parte, faptul de a dispune liber de lume, de resursele lumii, așa cum o face muncitorul bând vinul, ține întrucâtva de miracol. Pe de alta, acesta e fondul tuturor aspirațiilor noastre. Trebuie să ne satisfacem nevoile, suferim dacă dăm greș, dar dacă e vorba de necesar, nu facem decât să urmăm în noi chemarea animală. Mai departe decât nevoia, obiectul dorinței este, omenește vorbind, miracolul, viața suverană, dincolo de

necesarul pe care-l definește suferința. Acest element miraculos, care ne încântă, poate fi pur și simplu strălucirea soarelui care, într-o dimineață de primăvară, transfigurează o stradă mizerabilă. (Ceea ce până și omul cel mai sărac resimte uneori, chiar dacă e înăsprit de nevoi.) Poate să fie vinul, de la primul pahar la beția cea mai adâncă. În mod mai general, acest miracol, la care aspiră întreaga umanitate, se manifestă printre noi sub formă de frumusețe, de bogăție; de asemenea, sub formă de violență, de tristețe funebră ori sacră; în fine, sub formă de glorie. Ce înseamnă oare arta, arhitectura, muzica, pictura sau poezia dacă nu așteptarea unui moment minunat, suspendat, a unui moment miraculos? Evanghelia spune că „omul nu trăiește numai cu pâine”, că trăiește din ceea ce e divin. Această formulă are o evidență atât de clară încât trebuie să vedem în ea un temei. „Omul nu trăiește numai cu pâine” este un adevăr care nu ne iese niciodată din minte, el contează înaintea tuturor celorlalte¹.

Divinul nu este, fără îndoială, decât un aspect al *miraculosului*. Nu există nimic *miraculos* care să nu fie, într-un anume sens, *divin*. Nimic divin care să nu fie în același timp miraculos. Chestiunea e, de altfel, dificilă. Categoria *miraculosului*, deși mai largă decât cea a *divinului*, nu e mai puțin incomodă. Pot să spun, la limită, că obiectul râsului este *divin*, dar este vorba în primul rând de sentimentul meu, care nu e împărtășit azi de toată lumea. Dacă am dreptate, dacă sentimentul meu e îndreptățit, ar trebui s-o și dovedesc. Mai pot să spun despre acest lucru, impur și respingător, că este divin, dar a admite asta presupune ca înțeles principiul ambiguității divinului, care nu diferă în principiu de ambiguitatea sacrului². Aspectele extreme ale erotismului, dorința

Note:

1 Ce pueril e să negăm virtuțile Evangheliei! Nu există niciun om care să nu trebuiască să fie recunoscător creștinismului pentru că a făcut din ea cartea umanității prin excelență. Această rezolvare a zgârceniei în indiferență, în ironie și în simpatie nu subminează chiar de tot edificiul prudenței, așa cum s-a putut crede. Dar cum să te vrei suveran fără violența pe care Evanghelia o opune grijii pentru interes, fără batjocoritoarea ingenuitate pe care o opune violenței? Morala *evangelică* este, ca să spunem așa, de la un capăt la altul o morală a momentului suveran. Obtuzitatea nu este o însușire a Evangheliei, ci ceea ce a păstrat, în felul ei, din regulile pe care le nega în mod esențial.

Transparența sa a permis, într-adevăr, reîntoarcerea regulilor, dar a făcut povara lor mai ușor de suportat. Degajată de modul în care au folosit-o teama și prudența, această transparență și-a păstrat virtuțile. În principiu, transparența nu supraviețuiește niciodată felului în care noi *aplicăm*, în practică, maximele care o fondează. Transparența este tot atât obiectul inaccesibil al dorinței fundamentale pe cât este și așteptarea unui moment miraculos. Dacă lăsăm deoparte adeziunea la lumea de atunci, grija pentru posibil legată de acceptarea unor reguli devenite astăzi odioase, ura, degradantă în fond, față de distanțe, pe care le condamnă masa, și care sunt ireconciliabile cu posibilul luat în general și tratat cu greutate, Evanghelia a rămas, pentru cel care poate s-o înțeleagă, „manualul de suveranitate” cel mai simplu, cel mai omenesc cu putință. Până și mitul condamnării la moarte a regelui, care-i constituie trama, contribuie la această virtute, greu de sesizat, poate, dar ridicată până la nivelul la care transparența și moartea se confundă.

2 Vezi Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* (ed. a doua, Gallimard, 1950) [*Omul și sacrul*, trad. rom. de Dan Petrescu, Nemira, București, 1997], partea a II-a, *Ambiguitatea sacrului*, pp. 35 – 65. [*Bifat*: în introducerea sa (1939), Caillois spune, despre interesul pe care-l avem amândoi pentru obiectul studiului său: „Mi se pare că, în privința acestei chestiuni, s-a stabilit între noi un soi de osmoză intelectuală obsedantă în erotism pentru un element de miracol sunt fără îndoială mai familiare, mai ușor de surprins. (Diferența nu constă, totuși, în faptul că regăsim în acest domeniu rizibilul și respingătorul sub forma lor cea mai tulbură.) Cu siguranță, lucrul cel mai puțin straniu nu este faptul că moartea și nașterea ne comunică în cel mai înalt grad senzația de miracol a sacrului.

3. Considerații despre metodă

Domeniul pe care-l cuprindem în întinderea lui, dar numai în liniile sale generale, este de o complexitate atât de mare încât necesitatea unei descrieri coerente se face simțită. Dacă suveranul este în mod esențial miracolul, și dacă el ține în același timp de divin, de sacru, de rizibil sau de erotism, n-ar trebui oare să am în vedere morfologia acestor aspecte, în general? Pare zadarnic să mergi mai departe în cunoașterea suveranității fără să dai seama de unitatea profundă a unor aspecte având o aparență atât de variată. Cu toate acestea, pentru a începe, mi s-ar părea inoportun

Note: continuare care nu-mi permite, în ceea ce mă privește, să disting cu certitudine, după atâtea discuții, partea lui de a mea în opera pe care o urmărim în comun”. Există o mare doză de exagerare în această manieră de a prezenta lucrurile. Dacă este adevărat că Roger Caillois datorează ceva discuțiilor noastre, aceasta nu poate fi decât ceva secundar. Pot să spun cel mult că, dacă el atribuie o importanță care nu era acordată înaintea lui problemei ambiguității sacrului, eu n-am putut decât să-l încurajez în această direcție. Este, cred, una dintre părțile cele mai personale ale cărții sale, împreună cu *Théorie de la fie* (pp. 126 – 128), la care cred că n-am contribuit în niciun fel, dar pe care ansamblul gândirii mele o pune constant la contribuție. Profit de această ocazie pentru a exprima tot ce datorez acestei puneri la punct aproape perfecte a chestiunii sacrului care este micul volum al lui Roger Caillois. Mi se pare, de altfel, foarte dificil, fără s-o fi citit, să se surprindă în justificările lor dezvoltările fundamentale din *Partea blestemată. Omul și sacrul* nu este numai o carte magistrală, ci o carte esențială pentru înțelegerea tuturor problemelor a căror cheie este sacrul.

— Să notăm că sub o formă puțin diferită, dar sub titlul *Le pur et l'impur*, studiul lui Roger Caillois despre ambiguitatea sacrului formează unul dintre capitolele *introducerii* la volumul I din *Histoire guturale des religions* (Quillet, 1948), pentru care ea fusese redactată prima dată, în 1938.]

să continui pe această cale³. O morfologie descriind domenii complexe n-ar putea decât să urmeze unei puneri a problemelor fundamentale. Ar putea să fie un rezultat final, care n-ar surveni decât în ultimă instanță. Prefer să mă angajez de la început în examinarea esențialului, fără să zăbovesc măcar, decât dacă e inevitabil, la chestiunea metodei. Păstrez pentru o altă scriere expunerea coerentă a metodei pe care am urmat-o. Mă voi mulțumi aici să vorbesc pe fugă despre ea. „Lucrările” mele, dacă pot să vorbesc astfel, nu tind decât să prelungească efortul unor „cercetători” care au practicat diverse discipline. Nu m-am ocupat cu prea multă grijă de legitimitatea rezultatelor pe care le împrumutam, cât mai judicios cu putință, din istoria religiilor, din sociologie, din economia politică sau din psihanaliză... Pe de altă parte, mă informam din ele cu o dezinvoltură imposibil de mărturisit (cea a unei prea îndelungi răbdări, un pic sleite), dar nu sunt străin nici exigențelor fenomenologiei. Într-un

singur punct aduc un element nou.

Note:

3 Totuși, nu voi aștepta mai mult pentru a indica existența unui punct în care râsul care nu râde și lacrimile care nu plâng, în care divinul și oribilul, poeticul și respingătorul, eroticul și funebrul, extrema bogăție și goliciunea dureroasă coincid. Nu e doar o perspectivă a spiritului. Sub numele de *stare teopatică*, acest punct a constituit chiar obiectul unei descrieri implicite. Nu vreau să spun că, în starea teopatică, această coincidență apare întotdeauna în deplina sa întindere, ci că ea poate să apară. Starea teopatică implică în același timp coincidența perfecte non-cunoașteri și a cunoașterii nelimitate. Dar numai în acest sens, că non-cunoașterea desăvârșită pare să răspundă, pare să fie *răspunsul* la starea de interogare pe care o trezește, dincolo de utilitate, căutarea cunoașterii. Dar această cunoaștere nelimitată este *cunoașterea de NIMIC*. Teologia negativă, care încearcă să transpună în planul cunoașterii implicația stării teopatice, ar putea să se limiteze la a relua gândirea lui Dionisie Areopagitul: *Dumnezeu este neant*, dar prefer să spun: Dumnezeu nu este NIMIC, nu fără a lega de acest adevăr negativ un răs perfect: râsul care nu râde. Ceea ce am spus la început despre această stare: coincidență... a poeticului și a respingătorului... etc, pare să fie contradictoriu, e drept, cu negarea oricărui conținut care mi se pare că-l definește. Dar principiile avansate în partea a II-a ne pregătesc pentru asta și, așa cum voi demonstra mai târziu, obiectul râsului sau al lacrimilor, al ororii și al sentimentului sacrului, al respingătorului, al conștiinței morții... este întotdeauna NIMIC, înlocuind așteptarea unui obiect dat. Este întotdeauna NIMIC, dar revelându-se brusc ca răspuns suprem, *miraculos, suveran*. Definesc suveranitatea astfel: *domnia miraculoasă a non-cunoașterii*.

Sunt de acord, de o manieră fundamentală, că nu știm nimic dincolo de ceea ce ne învață acțiunea desfășurată în vederea satisfacerii nevoilor noastre. Ceea ce ne învață acțiunea depășește fără îndoială ceea ce servește acțiunii: putem chiar să spunem despre știință, dobândită în practică, prin intermediul practicii, că este sau cel puțin poate fi *dezinteresată*. Dar știința este întotdeauna supusă primatului timpului viitor asupra timpului prezent. A face știință înseamnă a neglija timpul prezent în vederea rezultatelor care vor veni. Iar cel mai surprinzător este, fără îndoială, faptul că situația nu se

schimbă atunci când, o dată rezultatele obținute, accedem la cunoașterea însăși, atunci când, știința deja constituită, cunoașterea ne este dată aparent în timpul prezent. Hegel a observat cu justete că, deși dobândită de o manieră definitivă și până la capăt, niciodată cunoașterea nu ne este dată, în fond, decât *crez-voltându-se în timp*. Ea nu este dată într-o bruscă iluminare a spiritului, ci într-un *discurs*, care se articulează necesarmente în durată. Cunoașterea, cea mai profundă cunoaștere, nu ne apare niciodată în întregime decât, în cele din urmă, sub forma rezultatului unui efort desfășurându-se după modelul calculului, după modelul unei operații utile pentru un scop anume. Cunoașterea nu se poate confunda în niciun fel cu ultimul moment sau cu *sfârșitul* operației, ea este operația în întregimea ei. Sfârșitul unei operații utile poate, la limită, să fie un obiect lipsit de utilitate, de exemplu o mașină folosită, așa cum spuneam, pentru plimbări contemplative. Această mașină, devenind inutilă, se detașează atunci destul de net în gândire (dacă nu în realitatea sa mecanică) de operația care a produs-o. O asemenea detașare nu este posibilă în niciun fel dacă avem în vedere operația cunoașterii în omogenitatea ei. Cunoașterea este întotdeauna comparabilă cu ceea ce ar fi plăcerea unei mașini dacă a o conduce n-ar fi *nimic mai mult*, fără niciun alt aspect esențial și nou, decât o prelungire omogenă a muncii din atelier.

A cunoaște înseamnă întotdeauna a se strădui, a munci, înseamnă o operație servilă, indefinit reluată, indefinit repetată. Cunoașterea nu este niciodată suverană: pentru a fi suverană, ea ar trebui să aibă loc în clipă. Dar clipa rămâne în afară, dincoace și dincolo de orice cunoaștere. Noi cunoaștem înlănțuiri regulate în timp, constante, nu știm nimic, absolut nimic, despre ceea ce nu este conform imaginii unei operații, unei modalități a ființei servile, subordonate viitorului, înlănțuirii sale în timp. Nu știm absolut nimic despre clipă. Într-un cuvânt, nu știm nimic despre ceea ce ne atinge, în definitiv, *despre ceea ce ne privește în mod suveran*. Operația care este cunoașterea încetează de îndată ce obiectul său e suveranitatea.

Cu toate acestea, avem totuși conștiința clipei. (Nu avem altă conștiință decât a clipei.) Dar conștiința este în același timp scăpare a clipei, în măsura în care se vrea clară și distinctă, în măsura în care nu este cunoaștere vagă de sine, ci cunoaștere a unui obiect: într-adevăr, cunoașterea unui obiect vrea să surprindă acest obiect prins în durată, dincolo de clipa prezentă. Conștiința clipei nu este cu adevărat asta, ea

nu este suverană decât în *non-cunoaștere*. Noi suntem în clipă, fără s-o părăsim, numai anihilând sau măcar neutralizând, în noi înșine, orice operație de cunoaștere. Aceasta e cu puțință sub șocul unor emoții puternice care sparg, întrerup sau împing într-un plan secund derularea continuă a gândirii.

Așa stau lucrurile dacă plângem, dacă hohotim, dacă râdem până la a ne pierde răsufarea. Mișcarea râsului sau a lacrimilor nu oprește prin ea însăși gândirea, ci, de fapt, *obiectul* râsului sau *obiectul* lacrimilor sparge gândirea, retrage din noi orice cunoaștere. Râsul sau lacrimile se dezlanțuie în vidul gândirii, pe care obiectul lor l-a provocat în spirit. Dar aceste mișcări, asemenea mișcărilor profund ritmate ale poeziei, ale muzicii, ale iubirii, ale dansului, au puterea de a menține, de a începe și de a reîncepe neîncetat clipa care contează, clipa rupturii, a faliei. Ca și cum am încerca să oprim clipa și să o fixăm în sughițurile nesfârșite ale izbucnirilor noastre de râs ori ale hohotelor noastre de plâns⁴. Clipa

Note:

4 Nu ignor faptul că hohotele de plâns au, în majoritatea cazurilor, sensul unei nenorociri. Voi reveni un pic mai încolo asupra diferenței dintre nenorocire și fericire în derularea unora dintre reacțiile noastre. Dar, în orice caz, în nenorocire, hohotele de plâns mențin clipa sacră a sfâșierii și ne eliberează pentru o vreme de *plictiseala* în care ne lasă sfâșierea. De asemenea, în lacrimi găsim o stranie consolare.

miraculoasă în care așteptarea se preschimbă în NIMIC* desprinzându-ne de solul pe care ne târam, în înlănțuirea activității utile.

Există, prin urmare, în rare momente privilegiate, obiecte de gândire ale căror condiții pot fi cunoscute în același fel ca și celelalte obiecte ale cunoașterii. Bunăoară, obiectul râsului, obiectul lacrimilor... Dar ceea ce este propriu acestor obiecte, fie și numai ipotetic, este faptul că gândirea care le concepe le disociază și, prin asta, se destramă ea însăși ca gândire. Conținuturile prealabile acestei destrămări pot fi cunoscute, după cum pot fi cunoscute și condițiile în care ele se destramă: aceste condiții pot fi cunoscute, bunăoară, dacă obiectul despre care e vorba provoacă un râs de neoprit. Vom înceta atunci să mai vorbim de NIMICUL în care obiectul se destramă, vom vorbi de ceea ce a fost obiectul destrămat și despre ceea ce a

determinat destrămarea. Astfel vom putea, la limită, să vorbim despre ceea ce e suveran. Gândirea care se oprește în fața a ceea ce este suveran își continuă în mod legitim propriile-i operații până în punctul în care obiectul său se preschimbă în NIMIC, pentru că, încetând să fie util sau subordonat, el devine *suveran* încetând să fie.

4. Paradoxul lacrimilor de fericire

(continuare a considerațiilor despre metodă)

În principiu, nu e loc, într-un eseu care nu vizează decât de manieră generală mișcarea suveranității, să ne oprim prea mult la aspectul specific al râsului sau al lacrimilor, la care se referă în mod special sugestia de mai sus. Mă voi mărgini să reamintesc că.

Note:

Aici apare pentru prima dată expresia „/ attente se rfeout en *RIEN*”, pe care o putem considera ca fiind definiția cea mai sintetică a momentului suveran. Verbul „*râsoudre*” poate să însemne deopotrivă: „a (se) rezolva”, „a (se) decide”, „a (se) transforma”, „a (se) preschimba”, „a (se) descompune”, „a (se) resorbi”, „a rezilia” etc, niciunul dintre aceste sensuri nefiind străin ori nepotrivit pentru înțelegerea expresiei respective. Am preferat traducerea prin „a (se) preschimba”, care pare să fie cel mai apropiat de înțelesul pe care îl are în vedere Bataille și care poate să dea seama cel mai bine de celelalte sensuri ale cuvântului. (N.T.)

pentru răs, acest fel de a vedea lucrurile este clasic. Voi insista totuși mai mult asupra lacrimilor, din pricină că voi extrage din reflecția asupra lor noțiunea generală de *miraculos* care domină această carte.

Mi se pare potrivit să prezint aici gândirea mea în momentul dezvoltării ei. Coeziunea sa finală ar avea, cred, mai puțin interes (deși pentru a ajunge la ea ar fi nevoie, în fond, de un timp imens).

De ani buni încoace, aspectul ambiguu al lacrimilor mă frapa, al lacrimilor pe care le provoacă atât un eveniment fericit, cât și o nenorocire. Dar lacrimile de fericire n-au fost, asemenea râsului, obiectul unor investigații prea numeroase și minuțioase. Această lacună surprinzătoare îmi demonstra, de una singură, natura dezamăgitoare a mormanului pe care-l alcătuiesc în totalitatea lor cunoștințele noastre psihologice. Remarcasem că, uneori, aceste lacrimi de fericire îmi veneau în ochi în circumstanțe care mă tulburau. Nu am obiceiul să notez cu regularitate astfel de fapte, dar unul dintre

ele mi-a rămas în memorie. Unul dintre verii mei prin alianță este ofițer în marina engleză: el a lucrat în timpul războiului la bordul navei *Hood*. Cu puține ore înainte ca *Hood* să se scufunde și, odată cu ea, tot echipajul, vărul meu a fost trimis într-o misiune cu o navă mai mică. Amiralitatea a anunțat-o oficial pe mama lui de moartea sa: era logic, făcea parte din echipajul navei *Hood*, care pierise până la ultimul om, sau aproape. Dar mama sa a primit câteva zile mai târziu o scrisoare de la el, descriindu-i împrejurările în care scăpase, „ca prin minune”, de! a moarte. Nu l-am cunoscut pe vărul meu decât mult mai târziu, e vorba de evenimente care nu mă vizaseră la început în mod personal. Dar, pe urmă, n-am ezitat să povestesc ori de câte ori am avut ocazia această întâmplare unor prieteni și, de fiecare dată, mă podideau lacrimile. Nu găseam niciun motiv pentru asta, însă am obiceiul, pentru fiecare lucru, să mă întreb ce se *știe despre el* (deși îmi spuneam, destul de vag, că asta se găsește, fără îndoială, în cutare sau cutare fel de cărți...): la sfârșit, am început să bănuiesc că nimeni nu știa nimic. Nimeni, la prima vedere, nu propusese nici măcar o ipoteză absurdă, având totuși meritul să fi propus o introducere la cercetare; nimeni nu întrezărise măcar interesul acestor lacrimi paradoxale (cu toate acestea, când e vorba de răs, până și chestiunile cele mai secundare au făcut obiectul a numeroase studii). Nu sunt sigur de această carență; știu, ar trebui să caut mai mult. Dar am vorbit despre aceste lucruri într-o conferință la care au asistat importanți filosofi: nimeni nu părea să știe mai multe ca mine.

Acest punct, în el însuși, este lipsit de importanță, dar a trebuit să mă străduiesc să rezolv singur o problemă care îmi dădea de gândit. Am reținut mai întâi relația dintre aceste lacrimi și succes. Toată lumea știe că se plânge de bucurie. Dar eu nu resimțeam bucurie. Succesul mi s-a părut ca răspunzând, în ultimă instanță, unui ansamblu de cazuri despre care aveam, totuși, o reprezentare mai generală și mai detaliată decât astăzi. Dintr-odată – pe când mă gândeam la problemele din această lucrare – mi s-a părut că *miracolul*, că numai miracolul făcea să se nască aceste lacrimi fericite. Miracolul său, dacă nu, ceea ce pare astfel, deoarece, în circumstanțe asemănătoare, ne e cu neputință să sperăm la repetarea aceluiași fapt. Nu putem în orice caz să-l așteptăm prin propriile noastre eforturi... Acest caracter de *miracol* este redat cu o anumită precizie de formula: *imposibil și totuși aici*, care mi s-a părut odinioară singura formulă în stare să asume sensul *sacru*lui. Îmi

imaginam în același timp că arta nu are alt sens, că arta este întotdeauna răspunsul la speranța supremă a nesperatului, a unui miracol; de aceea, măsura artei este geniul, în vreme ce talentul se raportează la mijloace raționale, explicabile, al căror rezultat nu are nimic nesperat.

Am vrut să prezint periplul gândirii mele, decelând în timp, puțin câte puțin, relații neașteptate, mai degrabă decât să enunț în mod sec teoria acestor relații sau metoda pe care am urmat-o. De la bun început, acest conținut, *miraculosul*, pe care la sfârșit îl recunoșteam acolo unde-l așteptam mai puțin, în obiectul lacrimilor, mi s-a părut a se înscrie în chip esențial în așteptarea umanității, în acel moment am putut să-mi spun în sinea mea, cu un sentiment de certitudine: „omul nu avea nevoie numai de pâine, el era tot pe-atât înfometat de miracol”. Am înțeles însă mai ales următorul lucru capital: ceea ce găsisem în lacrimile fericite se găsea în egală măsură în lacrimile nefericite. Acest element *miraculos* pe care, de fiecare dată când mă podideau lacrimile, îl recunoșteam cu uimire, nu lipsea nenorocirii. Moartea care-l priva de ființă pe seamănul meu, tocmai pe cel în care eu recunoscusem ființa, ce putea fi oare dacă nu, sub o formă negativă, nesperatul, miracolul care sufocă? *Imposibil, totuși aici*, cum am putea să rostim mai bine sentimentul pe care moartea îl inspiră oamenilor? Nu putem oare să spunem despre moarte că, într-un anume sens, surprindem în ea analogul negativ al unui miracol, ceea ce ne vine cu atât mai greu să credem cu cât moartea îl atinge pe cel pe care-l iubim, care ne este apropiat, ceea ce n-am putea crede, n-am putea imagina ca fiind cu puțință *dacă ea, moartea, n-ar fi ale/?*

5. Echivalența miraculosului negativ (al morții) și a celui pozitiv (sfârșitul considerațiilor despre metodă)

Faptul cel mai demn de remarcat este că acest *miraculos negativ*, dat în moarte, răspunde cel mai limpede principiului enunțat mai sus, după care clipa miraculoasă este clipa *în care așteptarea se preschimbă în NIMIC*. Este într-adevăr clipa în care suntem aruncați în afara așteptării, a așteptării, mizerie obișnuită a omului, a așteptării care aservește, care subordonează clipa prezentă vreunui rezultat așteptat. Numai că în miracol suntem smulși din așteptarea viitorului către prezența clipei, a clipei iluminate de o lumină miraculoasă, lumină a suveranității vieții eliberate de servitutea ei.

Dar, am spus-o, așteptarea se preschimbă în nimic. Astfel încât

trebuie să punem această dublă întrebare: dacă acest NIMIC este cel al morții, vedem cu greu prin ce anume este clipa iluminarea suverană a vieții; dacă, dimpotrivă, este vorba de un aspect miraculos care seduce, precum frumusețea extremă a operei de artă autentice, vedem cu greu motivul pentru care frumusețea n-ar fi nimic, pentru care n-ar avea alt sens decât nimic. Am vorbit de un *miraculos negativ*, dar în acest negativ elementul miraculos este contrar dorinței, iar această manieră de a vorbi implică existența unui *miraculos pozitiv*, singurul ce pare să justifice valoarea atașată de obicei termenului de miracol, și a cărei formă pozitivă răspunde așteptării unui bine.

Tocmai în acest punct și pentru a răspunde acestei dificultăți, voi arăta prin ce anume metoda pe care am urmat-o mă îndepărta de căile obișnuite ale cunoașterii. M-am hotărât de multă vreme să nu caut, ca alții, cunoașterea, ci contrariul său, care este non-cunoașterea. Nu mai așteptam momentul în care aş avea răsplata efortului meu, *în care aş ști în sfârșit*, ci cel în care *n-aș mai ști, în care prima mea așteptare s-ar preschimba în NIMIC*. Este poate un misticism, în sensul că setea mea de a nu ști va înceta într-o bună zi să se deosebească de experiența căreia oamenii religioși i-au dat numele de mistică – dar eu n-aveam nici presupuneri, nici Dumnezeu⁵. În orice caz, această manieră de a merge invers pe căile cunoașterii – pentru a o părăsi, nu pentru a extrage din ea un rezultat pe care alții îl așteaptă – conduce la principiul *suveranității* ființei și a gândirii, care are, în planul unde sunt situat acum, următorul sens: gândirea, subordonată unui rezultat oarecare așteptat, întru totul aservire, încetează să fie fiind *suverană*, numai non-cunoașterea este *suverană*.

Dar opțiunea pe care o afirm și, ca rezultat suprem, negarea unor rezultate viitoare nu pot să confere prin ele însele acestei gândiri ceva care să o aducă în centrul atenției. Am spus-o, mă mărginesc la liniile generale: dar trebuie să ofer, în acest punct, esențialul poziției mele.

Am reflectat asupra non-cunoașterii și am observat că viața omenească abundă în momente, pe care le raportează la non-cunoaștere, în care neîncetata operație a cunoașterii se preschimbă. Le invocam vorbind de hohote de plâns, de râsul până la pierderea răsuflării... spunând că în ele derularea gândirii se spărgea. Mă opream la acest aspect, dacă nu al naturii, al vieții omenești, căutând în experiență soluția servituții mele. Obiectul lacrimilor sau al râsului – cel al altor

efecte, precum extazul, erotismul sau poezia – mi se părea că răspunde punctului însuși în

Note:

5 Am vorbit despre această experiență în *L'Expérience intrrrieure* (1943), *Le Coupable* (1944), *Sur Nietzsche* (1945), care vor fi reunite, în ediția a doua, sub titlul general de *Somme at /ieologique* (Gallimard), și care va fi urmată de un volum IV, *Le pur bonheur*, și de un volum V, *le systâme inachevă du non-savoir* (Cf. *Œuvres complètes*, Gallimard, vol. VI, pp. 360 – 365). Numai a doua ediție din *l'expârience intérieure* a apărut până acum. Cea din *Coupable* este în pregătire.

care obiectul gândirii mele se risipește. Până la acest punct, obiectul putea să fie unul de cunoaștere, dar numai până la el, astfel încât efortul cunoașterii eșua cu regularitate. (Niciun filosof nu ignoră ceea ce este epuizant în imposibilitatea de a da de capăt problemei râsului, dar poezia, extazul, erotismul... pun și ele, fără îndoială, probleme la fel de epuizante.) El trebuia să eșueze cu necesitate în măsura în care non-cunoașterea, adică în măsura în care nimicul, luat ca obiect suprem al gândirii, care iese din ea însăși, care se părăsește și devine disoluția oricărui obiect⁶, nu era implicat în rezolvarea problemei.

Astfel, se poate observa cu ușurință, dacă am fost urmat până aici, că „paradoxul lacrimilor”, care m-ar pune în încurcătură dacă n-aș avea această poziție, a putut să mi se înfățișeze, dimpotrivă, pe culmile unei gândiri al cărei *sfârșit* demontează șinele pe care este angajată. Ceea ce mi se înfățișa nu era aspectul paradoxal al echivalențelor: după mine, faptul că un eveniment fericit poate avea același efect ca și moartea, de obicei considerată drept evenimentul cel mai nefericit, n-a fost poate o revelație. Eram conștient, de multă vreme, de caracterul *banal* al acestor raporturi, dar el a sfârșit prin a face orbitoare o lumină care-mi lua ochii. O scurtă frază a lui Goethe despre moarte⁷: „O imposibilitate care se pre

Note:
6 Inutil să spun că acest NIMIC are prea puțin de-a face cu *neantul*. De neant se ocupă metafizica, nimicul despre care vorbesc eu este dat în experiență, el nu este luat în considerare decât în măsura în care îl implică experiența. Fără îndoială că metafizicianul poate spune că acest NIMIC este ceea ce are el în vedere când vorbește despre *neant*. Dar întreaga mișcare a gândirii mele se opune pretenției sale, o reduce la NIMIC. Această mișcare însăși vrea ca, în clipa în care acest

NIMIC devine obiectul său, ea să se oprească, să înceteze să fie, făcând loc incognoscibilului clipei. Desigur, recunosc de altfel că atribui o valoare acestui nimic, dar valorizându-l nu fac NIMIC din el. Este adevărat că-i confer, cu o solemnitate de netăgăduit (dar atât de profund comică), prerogativa *suverană*. Dar suveran este oare ceea ce-și imaginează mulțimea? *Suveran*? Tu și eu, noi suntem suverani. Cu o condiție, să uităm, să uităm *totul*... A vorbi de nimic nu înseamnă în fond decât a nega aservirea, a o reduce la ceea ce este (ceva util), nu înseamnă decât a nega valoarea non-practică a gândirii, a o reduce, dincolo de util, la neînsemnătate, la onesta simplitate a lipsei, a ceea ce moare și se stinge.

7 Pe care am remarcat-o în cartea lui Edgar Morin, *L'Homme et la Mort dans l'histoire* (mă frapase atunci când am citit *Convorbirile cu Eckermann*). „Fiecare, scrie Edgar Morin, a putut să constate cu Goethe că moartea unei ființe apropiate schimbă dintr-odată în realitate”, a avut meritul să mă sensibilizeze, fără să vreau, la caracterul *miraculos* al evenimentului celui mai de temut. Dar faptul cel mai izbitor era identitatea de reacții *necalculate*, care făcea, dintr-un anumit punct de vedere, să dispară diferența dintre pozitiv și negativ, extrema fericire și nefericirea extremă, situându-le pe amândouă, în mod indiferent, în *punctul de rezoluție a demersurilor noastre*.

Faptul cel mai limpede era că, în mod esențial, un *impuls necontrolat conferea valoare suverană miracolului*, fie el și un miracol nefericit. Ceea ce conta și ceea ce păstrau lacrimile, în felul lor convulsiv, era, în fața noastră și pentru noi, clipa groaznică și totuși, în ciuda noastră, clipa minunată, în care „imposibilitatea se preschimba dintr-odată în realitate”. Această clipă, hotărând fără îndoială pentru nefericirea noastră, avea în egală măsură sensul miracolului, puterea de a dizolva în noi ceea ce, până atunci, fusese cu necesitate aservit, înlănțuit. Pe de altă parte, nu ne putem gândi nicidecum că lacrimile de fericire au sensul unei așteptări împlinite. Căci obiectul acestor lacrimi fericite este el însuși neașteptat, el nu este, așa cum moartea nu este, decât imposibilul devenind brusc adevărat, devenind *ceea ce este*. În acest caz, obiectul așteptării nu mai este cel al dorinței: așteptăm, poate cu teamă, ceea ce e rezonabil să așteptăm, durata unei stări de lucruri plictisitoare, dar nu așteptăm, nu îndrăznim, nu putem să așteptăm soluția pe care dorința ne-o sugerează. Sau, dacă o așteptăm, o facem fără să credem cu adevărat în ea și, mai verosimil, nu o

așteptăm dacă o facem *în ciuda oricărei rațiuni*. Astfel, dorința trezește speranța nejustificată, speranța pe care rațiunea o condamnă, care diferă de așteptarea obiectului voit sau de durata

Note: continuare este mereu «incredibilă și paradoxală», «o imposibilitate care se preschimbă dintr-odată în realitate» (Eckermann)". Să spunem aici cât de mult freamătă de adevăr și de viață impresionanta lucrare a lui Morin despre moarte.

Bataille continuă să moduleze sensurile pe care verbul „*risoudre*” și substantivul „*re solution*” le pot avea în limba franceză și care sunt decisive pentru înțelegerea frazei cheie: „*l'attente se resout en RIEN*”. Aici, putem înțelege substantivul și în sensul său medical de „rezoluție”, „resorbție”, așa cum spunem că o inflamație sau o tumoare se resoarbe. (n.t.)

să ceea ce numesc așteptare, care se preschimbă în nimic, este întotdeauna calculul inevitabil al rațiunii.

Insist asupra faptului că, dintr-un punct de vedere mai restrâns, fără îndoială, dar la care putem să ajungem, nu contează decât într-un al doilea moment să știm dacă, așteptând ca NIMIC să nu urmeze, surpriza e tristă sau veselă. În primul moment, ceea ce contează din acest punct de vedere este că un aspect neașteptat, nesperat, considerat ca imposibil, se revelează. E locul aici să reamintim un lucru demn de remarcat: în unele insule din Oceania, moartea regelui provoca la un întreg popor o dezlănțuire în care toate regulile pe care, de obicei, se întemeia posibilul erau răsturnate, în care brusc oamenii cei mai tineri ucideau și violau după bunul-plac. Atunci cânu atingea regele, moartea atingea întreaga populație în punctul sensibil și, din acea clipă, presiunea latentă se exercita în sensul unui jaf dezordonat, al unei uriașe sărbători purtând însemnele nenorocirii. De fiecare dată când se preschimbă în NIMIC, așteptarea dezamăgită sugerează o bruscă răsturnare a cursului vieții. Uneori, o criză de răs sau de plâns epuizează posibilitatea de efervescență care se deschide în acel moment. Dar adeseori transgresiunea inițiată se dezvoltă în transgresiune lipsită de măsură: așteptarea dezamăgită anunță domnia clipei, croind calea dezordinii sexuale și a violenței, a festivității și a jefuirii neînfrânate. Astfel își celebrează suveranitatea cununia cu moartea. Un rege, prin excelență, este făptura miracolului, el concentrează în sine virtuțile unei prezențe miraculoase. Datorită unui echilibru dinamic, aceste virtuți pot concura la menținerea ordinii

și la conservarea posibilului, dar asta numai în măsura în care integritatea puterii sale, atât de sacră încât nimeni n-ar îndrăzni să-și imagineze nimic care să-i aducă atingere, asigură reîntoarcerea transgresiunii și a violenței. „Miracolul” morții se situează în prelungirea acestei exigențe suverane, care cheamă *imposibilul devenind adevărat, în domnia clipei*.

Ceea ce contează este de fiecare dată faptul că *așteptarea*, ceea ce ține legat în activitate, și al cărei sens este dat în *așteptarea* rezonabilă a rezultatului, se preschimbă, într-un mod răscolitor, neașteptat, în nimic.

II

SCHEMA SUVERANITĂȚII

1. Sacrul, profanul, datul natural și moartea

Trebuie să reiau acum în întregime ceea ce am spus despre moarte și despre legătura care o unește în mod fundamental cu ființa suverană a omului.

Trebuie să reiau toate acestea pornind de la origini, când *obiectul* se detașa de o experiență interioară inițială, care nu se deosebea la început de cea pe care o au animalele.

Unealta, „unealta de silex brut”, utilizată de omul preistoric, a fost cu siguranță fixarea inițială a obiectului ca atare. Lumea obiectivă este dată în practica introdusă de unealtă. Dar în practică, omul care se servește de unealtă devine el însuși unealtă, devine el însuși obiect, în același fel ca unealta. Lumea practicii este o lume în care omul este el însuși un lucru, ceea ce animalul nu este pentru el însuși (ceea ce, în primul rând, animalul nu este pentru om). Dar omul nu este cu adevărat un lucru. Un lucru este identic în timp, pe când omul moare și se descompune, iar acest om, care e mort și care se descompune, nu este același lucru cu omul care trăia. Moartea nu este singura contradicție care intră în edificiul format de activitatea omului, însă are un soi de preeminență.

Dar ceea ce, în lumea practicii, s-a înfățișat în lumina contradicției, s-a prezentat deopotrivă ca sacru sau, în alți termeni, ca interdict. În sânul lumii practice, sacrul este esențialmente ceva care, deși imposibil, este totuși aici, care este, în același timp.

Note:

Este, după afirmația lui Goethe, „o imposibilitate care se preschimbă dintr-odată în realitate. Vezi mai sus cap. I.5.

respins din lumea practicii (în măsura în care ar putea-o distruge) și valorizat ca eliberându-se de subordonarea proprie acestei lumi. Valoarea sa nu este, cum s-ar părea, în primul rând negativă. Acțiunea producătoare neagă ceea ce este (datul natural), iar lucrul este negația a ceea ce este. Lumea lucrurilor sau a practicii este lumea în care omul este aservit sau pur și simplu în care el servește la ceva, fie că e sau nu servitorul altcuiva. Omul este alienat în această lume, este el însuși un lucru, cel puțin temporar, în măsura în care servește: dacă, prin urmare, condiția lui e cea de sclav, el este într-un totuși alienat, ori cel puțin o parte mai mult sau mai puțin consecventă din el însuși este alienată, în raport cu libertatea animalului sălbatic. Această alienare relativă, și nu sclavajul ca atare, definește de la bun început omul suveran care, în măsura în care suveranitatea sa este autentică, este singurul care se bucură de o condiție nealienată. El este singurul care are o condiție comparabilă cu cea a animalului sălbatic și este sacru, aflându-se deasupra lucrurilor, pe care le posedă și de care se servește. Dar ceea ce este în el manifestă în raport cu lucrurile o violență distrugătoare, bunăoară violența morții.

Aceasta a fost marea preocupare, dacă nu a primilor oameni, cel puțin a umanității arhaice, anume să definească, pe lângă lumea practicii, altfel spus lumea profană, o lume sacră; pe lângă omul mai mult sau mai puțin obligat să servească, un om suveran; pe lângă un timp *profan*, un timp *sacru*. Separațiile au fost făcute întotdeauna cu o grijă bolnăvicioasă, dar până la urmă ele au fost bine făcute. Fără a vorbi de o parte arbitrară, care intră inevitabil în constituirea domeniului sacru, ceea ce, în raport cu lumea lucrurilor, avea sensul unei contradicții a alcătuit un domeniu anemic, prin definiție imposibil. Ceea ce este sacru, nefiind fondat pe un acord logic cu sine, nu este contradictoriu numai în raport cu lucrurile, ci, de o manieră indefinită, se află în contradicție și cu sine însuși. Această contradicție nu este negativă: înăuntrul domeniului sacru există, precum în vis, o contradicție nesfârșită care se multiplică fără să distrugă nimic. Ceea ce nu este un lucru (sau, format după imaginea lucrului, un obiect al științei), este, dar în același timp nu este, e imposibil și totuși e aici. De exemplu, sunt eu sau ceea ce, dându-se din afară, participă la mine însumi, care, fiind eu, nu este totuși eu (deci nu sunt eu în sensul în care mă consider drept un individ, un lucru): poate fi un zeu sau un mort, deoarece, prin ceea ce le atinge, a *fi sau a nu fi* este o chestiune

care nu poate fi niciodată serios (logic) pusă. De asemenea, pot să mi-l dau mie însumi ca un lucru. Dacă ar fi un lucru în coerența gândirii mele, așa cum este într-un mod fundamental individul drept care mă iau, dacă aş considera acest element drept un lucru în momentul în care gândirea mea se ordonează urmând legile lumii și ale practicii, negația, care este propriul lucrului, ar reduce acest element la un lucru, și asta e totul. Dar este un lucru care, în aceeași clipă, nu este un lucru. Se ivește aici un paradox: un lucru sacru, un lucru esențialmente defectuos și la fel de bine, dintr-un punct de vedere suveran, foarte rău făcut: căci, în ciuda tuturor, lucrul sacru sfârșește prin a avea o utilitate.

Reiese din ceea ce am spus că sacrul diferă profund de datul natural, pe care acțiunea creatoare a lucrurilor l-a negat la început. Sacrul este într-un anumit sens datul natural. Dar este un aspect al datului natural care se revelează ulterior în lumea practicii, unde este negat, prin efecte care au scăpat acțiunii negatoare a muncii sau care distrug în mod activ coerența stabilită în muncă. Apoi, el este un aspect perceput de către spirite pe care ordinea *lucrurilor* Le-a format pentru astfel de exigențe bine definite ce ordonează coerența acestei lumi: nici măcar cel ce refuză aceste exigențe nu le ignoră, numai animalul le ignoră.

Astfel, moartea în mijlocul lucrurilor bine aranjate în coerența lor este un efect ce tulbură această ordine, care, printr-un soi de miracol negativ, scapă acestei coerențe. Moartea distruge, ea reduce la NIMIC individul care se lua drept un lucru și pe care ceilalți îl luau drept un lucru, identic cu el însuși. Nu numai că acest individ era înserat în ordinea lucrurilor, ci ordinea însăși a lucrurilor intrase în el și, înăuntrul său, aranjase totul conform principiilor sale. El avea, asemenea celorlalte lucruri, un trecut, un prezent fi *un viitor*, precum și o identitate prin acest trecut, prezent și viitor. Moartea distruge ceea ce fusese viitor, iar ceea ce a devenit prezent a încetat să mai fie. Suprimarea a ceea ce trebuie să persevereze în ființă are drept consecință eroarea ce constă în a crede că ceea ce nu mai este, este totuși, sub vreo altă formă (de umbră, de dublu, de suflet...). Nimeni nu crede în dispariția pur și simplu a celui ce fusese prezent. Dar această eroare nu antrenează convingerea aducerii pe lume a unor lucruri coerente. Eroarea e însoțită întotdeauna de conștiința morții. Ea nu suprimă niciodată în întregime conștiința morții.

Dar este sigur faptul că această conștiință a morții s-a îndepărtat foarte mult de datul natural. Animalul nu numai că nu are această conștiință, dar el nici măcar nu poate recunoaște diferența între acela dintre semenii lui care e mort și cel care trăiește. Moartea, în dezordinea care, datorită iruperii sale, succede conceperii individului ca parte a coerenței lucrurilor, este aspectul pe care-l capătă datul natural în întregul său, în măsura în care nu poate fi asimilat, nu poate fi inserat în lumea coerentă și clară. Sub ochii noștri, moartea încarnată de un mort face parte dintr-o oroare vâscoasă, ea e apropiată de râioase, de gunoaie, de păianjenii cei mai înfricoșători. Este natura, dar nu numai cea pe care n-am putut-o învinge, cea pe care n-am putut nici măcar s-o înfruntăm și împotriva căreia nici măcar n-avem șansa de a putea lupta. Un ceva îngrozitor și pământiu se încheiază pe corpul care se descompune, în *absența* celui care ne vorbea și a cărui tăcere ne revoltă.

2. Teama de moarte, interdictul uciderii și transgresiunea suverană a acestui interdict

Această reîntoarcere a datului natural sub aspectul înfrângerii definitive se opune plenitudinii lumii eficacității. O asemenea înfrângere n-a încetat să ne sfâșie: ea ne abandonează evenimentului din cauza căruia rămânem bolnavi în adâncul inimii noastre, încercăm să scăpăm acestei orori elementare, dar ea menține în umbră și în tăcere de moarte mișcarea imprevizibilă și insesizabilă a tot ceea ce n-am putut reduce la ordinea liniștitoare și în fața căreia știm că, mai târziu, vom sucomba. Tremurăm, devenim palizi când se întâmplă asta... Degeaba au pus oamenii dintotdeauna lumea de dincolo la adăpost și departe de această amenințare imposibil de definit, în favoarea unei imense confuzii în care se creează conștiința morții. Ceea ce au perceput ei sub formă de „umbră” sau de „dublu” se situează în această lume a cutremurării căreia nu-i pot porunci. Toate imaginile paradisului, ale sufletelor și corpurilor glorioase sau reprezentările banale ale defuncțiilor reîncarnați prin metempsihoză n-au făcut niciodată ca adevăratul, imuabilul domeniu al morții să fie altceva decât domeniul acestei frici paralizante. La urma-urmelor, moartea nu face decât să opună abundența erorii – dincolo de o tăcere ce ne abandonează la ce-i mai rău – fecundității fericite a practicii. Cum să refuzi valoarea activității eficiente, cum s-o rezervi pentru ceea ce ne copleșește, pentru ceea ce face neputința noastră manifestă?

Acordul pare unanim, însă opoziția este poate greșit situată.

În activitatea eficientă, omul devine echivalentul unei unelte, care produce, e asemănător lucrului care este unealta, ea însăși un produs. Aceste fapte au o importanță bine definită: sensul uneltei este dat de viitor, de ceea ce va produce unealta, de utilizarea viitoare a produsului; precum unealta, cel care servește – care muncește – are valoarea a ceea ce va fi mai târziu, nu a ceea ce este. Ceea ce vine în contact cu moartea poate fi demn de ură și poate să nu fie în fața noastră decât un pol de repulsie, situând orice valoare la polul opus. Dar un asemenea aspect nu poate epuiza experiența morții. Decăderea fundamentală este dată în faptul că omul devine un lucru. Dacă nu în întregime, cel puțin întotdeauna. Am putea noi oare, fără moarte, să încetăm a fi lucru, să distrugem în noi ceea ce distruge și să reducem ceea ce ne-a redus la mai puțin decât nimic?

Teama de moarte apare de la bun început ca legată de proiecția de sine în timpul viitor, care, fiind un efect al fixării de sine ca un lucru, este în același timp condiția individualizării conștiinței. Ființa pe care munca a făcut-o în mod conștient individuală e cuprinsă de angoasă. Omul este mereu mai mult sau mai puțin în angoasă, pentru că este mereu în așteptare: într-o așteptare pe care trebuie s-o numim așteptare de sine. Căci el trebuie să se surprindă pe sine însuși în timpul viitor, prin intermediul rezultatelor scontate ale acțiunii sale. De aceea moare pe deplin, căci, în perspectiva în care se străduiește neîncetat să ajungă la sine, moartea posibilă e întotdeauna prezentă, iar moartea îl împiedică pe om să ajungă la sine. Moartea este ceea ce este pentru noi în măsura în care poate să ne împiedice să ajungem la noi înșine, în măsura în care separă ceea ce eram, care nu mai este, de ființa individuală care vom înceta să fim. O ființă care n-ar exista decât în clipă n-ar putea fi astfel separată de ea însăși într-un soi de „traumatism” 2. Dar, în mod subiectiv, aceasta n-ar mai fi un individ.

Numai în măsura în care suntem ființe subordonate, acceptând subordonarea lucrului, murim omenește. Căci a muri omenește, în angoasă, înseamnă a avea despre moarte reprezentarea pe care o permite dedublarea de sine într-un prezent și într-un viitor: a muri omenește înseamnă a avea despre ființa viitoare, despre cel care contează în ochii noștri, ideea smintită că nu este. Dacă trăim suveran, reprezentarea morții e imposibilă, căci prezentul nu mai este supus exigenței viitorului. De aceea, în mod fundamental, a trăi suveran

înseamnă a scăpa, dacă nu morții, cel puțin angoasei morții. Nu în sensul că a muri ar fi ceva ce trebuie urât – ci a trăi servii e demn de ură. Omul suveran scapă morții în acest sens: el nu poate muri *omenește*. El nu poate trăi într-o angoasă susceptibilă să-l aservească, să hotărască în el pentru mișcarea de fugă în fața morții, care este începutul servituții. El nu poate muri fugind. Nu poate lăsa amenințarea morții să-l abandoneze ororii unei fugi disperate – imposibilă totuși. În acest fel, el scapă oarecum morții, prin aceea că trăiește în clipă. Omul suveran trăiește și moare în același fel ca animalul. Dar este un om totuși.

Edgar Morin³ admite concepția lui Hegel, după care suveranul, stăpânul, opune ororii morții riscul de moarte. Dar el consideră că riscul de moarte, pe care-l putem lua asupra noastră, este „afirmarea individului”. În riscul de moarte, dimpotrivă, ființa umană se sustrage în noi din fața conștiinței individuale. Suveranul nu este un animal, dar nu este în măsura în care, *cunoscând moartea*, se opune conștiinței individuale, ai cărei principiu se află în el. Suveranul opune conștiinței – și seriozității morții, care

Note:

2 Expresia îi aparține lui Edgar Morin, *L'Homme et la Mort dans l'Histoire*, Correa, 1951, p. 22.

3 Op. cit., p. 63.

este conținutul inițial al acesteia – o mișcare de *joc* ce înfrânge în el considerațiile ce guvernează *munca*. Afirmarea individuală este grea, ea se află la baza reflecției și a gravității nefericite a vieții omenești: în mod esențial, ea este negarea jocului. Afirmarea suverană nu este fondată decât pe jocul sentimentelor nereflectate, cum sunt mișcările de rivalitate, de prestigiu, revolta și intoleranța față de interdictul al cărui obiect sunt moartea și crima. Ceea ce ia în serios suveranul nu este moartea *individului*, ci pe *ceilalți*: el preferă faptului de a supraviețui personal un prestigiu care nu-l va mai înălța dacă moare și care nu va mai conta decât în măsura în care ceilalți contează.

În schimb, de o manieră fundamentală, impulsul omului suveran face din el un ucigaș. Moartea este o negare efectivă a lumii practicii: principiul acestei lumi este scufundat în moarte așa cum este un oraș prins sub puhoaietele apelor. Este lumea lucrului, a uneltei, a identității în timp și a operației dispunând de timpul viitor, este lumea limitelor, a legilor și a *interdictului*. Este, în principiul său, o subordonare

generală a ființelor omenеști la lucrări ce răspund necesităților unui grup. Dar nu numai că această lume se ciocnește de inevitabile contradicții, nu numai că moartea este obstacolul său inevitabil, ci, pe de-a-ntregul, omul care a răspuns necesităților – care de îndată ce Le-a răspuns – reclamă *în mod activ* negarea unei servituți pe care o acceptase, dar pe care n-o acceptase decât în măsura în care ea i se impunea. Imperativele lumii practicii opun numeroase limite ravagiilor morții: fără a vorbi de cutume care dau o formă precisă și *limitată* dezordinii morale ce rezultă din venirea sa, ea îi opune acestei lumi interdictul uciderii. Admitem cu greu că lucrurile stau la fel cu acest interdict ca și cu celelalte, care sunt cu ușurință transgresate: trebuie cu toate acestea să remarcăm că limitele opuse de civilizație mișcărilor imediate ale pasiunii nu sunt niște limite absolute. Aceste limite sunt prezente astfel încât civilizația să dispună de condiții fără de care ea n-ar putea să fie. Dar e de-ajuns ca ea să dispună de ele destul de des. Dacă situația este clară, totul se petrece ca și cum limitele ar fi date *pentru a fi transgresate*. Limitele conferă pasiunii mișcarea crispată pe care ea n-o avea în animalitate: această mișcare propriu-zis umană are niște forme relativ reglate, prin convenții adeseori ciudate; ea are o intensitate explozivă mai mare, poate mai puțin durabilă, însă conduce îndeosebi la rafinări ale plăcerii și ale cruzimii pe care, în schimb, numai civilizația și interdictul le-au făcut posibile. Ceea ce înseamnă că omul își impune în zadar – sau, dacă poate, impune altor oameni – să devină un lucru, deoarece asta nu poate duce prea departe. Această tentație se izbește mai întâi de faptul că, în mod pasiv, în ciuda lui, fie și numai prin moartea care-l descompune și, brusc, îi dă un aspect îngrozitor, i-ar fi cu neputință să se subordoneze fără rezerve necesității (moartea pasiv acceptată, și revelându-l ca altul decât este, anunță de una singură că omul nu este un lucru). Dar, dincolo de această negare pasivă, revolta activă este ușoară și, până la urmă, chiar inevitabilă: cel pe care lumea utilității tindea să-l reducă la starea unui lucru străin morții, prin urmare uciderii, are nevoie la sfârșit de violarea interdictului pe care-l acceptase. În acest moment, el scapă prin ucidere subordonării pe care o refuză și se desprinde în chip violent de aspectul de unealtă sau de lucru pe care nu-l asumase decât pentru o vreme. Cu acest preț, îi este redată existența suverană, momentul suveran, *singurul* care justifică, în cele din urmă, o supunere condiționată și provizorie în fața

necesități.

Suveranitatea îmbracă numeroase forme: ea nu este decât rareori condensată într-o persoană, însă chiar și atunci este difuză. Anturajul suveranului participă de obicei la suveranitate, dar suveranitatea este esențialmente refuzul de a accepta limitele pe care teama de moarte le impune pentru a asigura, în general, în tihna laborioasă, viața indivizilor. Uciderea nu este singurul mijloc pentru a regăsi viața suverană, dar suveranitatea se leagă întotdeauna de negarea sentimentelor pe care le provoacă moartea. Suveranitatea reclamă forța de a viola interdictul care se opune uciderii, ce-i drept, în condițiile pe care le definesc cutumele; ea presupune de asemenea riscul de moarte. Suveranitatea impune întotdeauna lichidarea, prin forța caracterului, a tuturor slăbiciunilor legate de moarte și dominarea cutremurării profunde. Dacă lumea suverană, sau sacră, ce se opune lumii practicii, este domeniul morții, ea nu este însă și cea a slăbiciunii. Din punctul de vedere al omului suveran, slăbiciunea și reprezentarea temătoare țin de lumea practicii, adică de subordonare. Într-adevăr, subordonarea este mereu supusă necesității, subordonarea se află mereu la baza pretensei necesități de a evita moartea. Lumea suverană are fără îndoială un miros de moarte, dar asta numai pentru omul subordonat; pentru omul suveran, lumea practicii miroase urât; dacă nu miroase a moarte, ea miroase a angoasă, mulțimea asudă în această lume de angoasă în fața umbrelor, moartea supraviețuiește aici în stare nădușită, însă ajunge s-o umple.

3. Trecerea de la miracolul negativ al morții la miracolul pozitiv al divinului

Lumea suverană este lumea în care limita morții este suprimată. Moartea e prezentă într-o asemenea lume, prezența sa definește această lume a violenței, dar dacă e prezentă, este pentru a fi mereu negată, niciodată nu e prezentă decât pentru asta. Suveranul este cel care *este*, ca și cum moartea n-ar fi. El este chiar cel care nu moare, căci nu moare decât pentru a renaște. Nu este individul care, în identitatea cu el însuși, este un lucru distinct. Nu este un om în sensul individual al cuvântului, ci un zeu, încarnarea esențială a celui care este, dar care nu este, el e totuna cu cel pe care-l înlocuiește, cel care-l înlocuiește e totuna cu el. El ignoră tot atât limitele identității și pe cele ale morții sau, mai degrabă, aceste limite sunt aceleași, el este transgresiunea unora și a celorlalte. Suveranul nu este în mijlocul celorlalți o lucrare

ce se desfășoară, ci un joc. Este imaginea perfectă a unui joc major, în vreme ce noi avem în mod obișnuit despre joc o imagine minoră (pe măsura copiilor). În persoana suveranului, jocul este ceea ce ar fi în persoana lui Dumnezeu, dacă nu i-am concepe Atoptuterea în limitele lumii subordonate. Uciderea regelui este cea mai înaltă afirmare a suveranității; regele nu poate muri, moartea nu este nimic pentru el, ea este ceea ce prezența sa neagă, ceea ce prezența sa aneantizează până în moarte chiar, ceea ce însăși moartea sa aneantizează. Piramidele nu erau decât un joc dând forma sa cea mai costisitoare divinității nepieritoare a omului, dar ele au fost „lucrări” de ființe subordonate, *din care o suveranitate fără limite nu înceta să facă un „joc”*.

În ochii egiptenilor, piramida era o imagine de rază solară. În persoana regelui mort, moartea era preschimbată în ființă indefinită. Piramida nu este doar monumentul cel mai durabil, ea este și adevăratul monument și a absenței de monument, a trecerii și a urmelor șterse, a ființei și a *absenței* de ființă. Moartea nu mai este în ea decât neputința morții de a păstra o mică oroare înghețată, umbra întinsă a angoasei individuale. Oroarea este limita individului. Ea anunță reducerea omului la lucru, anunță lumea practicii. Sensul lumii practice este mereu acela de a îndepărta pe veci oroarea ce nu poate fi despărțită de ea în niciun fel. Dar, la temelia piramidei, lumea practicii a dispărut, limita sa nu mai este sensibilă.

III

DEZVOLTAREA ISTORICĂ A CUNOAȘTERII SUVERANITĂȚII

1. Necunoașterea suveranității și caracterul incomplet al lumii ce rezultă din aceasta

Cu siguranță, indiferența relativă la fericire și la nenorocire, la puterea absolută și la neputința definitivă, care se leagă de suveranitate, are ceva arhaic. Dar această însușire înseamnă înainte de toate schimbarea fundamentală a importanței pe care o are suveranitatea în spiritul omului. Există un privilegiu recent al conduitelor conforme rațiunii; primatul miraculosului, a ceea ce, chiar cu prețul groazei, încânta, a ceea ce oprea și răsturna cursul lucrurilor, pare să aparțină trecutului. Dar, desigur, asta numai în măsura în care *conștiința* ne înșală, lăsând în pen-umbra *inconștientului* dorințele noastre cele mai profunde. Rămânând doar la cunoaștere, pe care o organizează și o garantează practica și rațiunea, am putea crede în posibilitatea unei ordonări a tuturor lucrurilor, care ar exclude riscul și

capriciul și ar fonda în chip nelimitat autenticitatea pe prudență și pe căutarea utilului. Și dacă cunoașterea, sau măcar întâia mișcare a cunoașterii, ar fi servilă? Dacă servilitatea (servilitatea *imediată*) a cunoașterii ar avea ca rezultat imposibilitatea noastră de a lua în considerare, așa cum ne-am putea totuși aștepta, dincolo de util *suveranul*, dincolo de mijloc un scop care n-ar fi subordonat nici unui alt scop, un scop *suveran*? S-ar întâmpla următoarele lucruri, care sunt simple, în fond, care sunt ușor de conceput rațional:

Remarcabilele rezultate ale cunoașterii savante n-au atins umanitatea arhaică, nici măcar, dacă e s-o luăm așa, această umanitate mai recentă care supraviețuiește în parte în mijlocul nostru și pe care am putea-o numi arhaizantă. Dar, în general, omul modern a situat pe primul plan un domeniu pe care progresul cunoașterii l-a lărgit, pe care l-a ordonat și l-a făcut cu fiecare zi mai coerent: este domeniul conștiinței, al conștiinței clare și distincte. Omul arhaic era în principal ocupat cu ceea ce era suveran, minunat, cu ceea ce se afla dincolo de util, și tocmai asta este ceea ce o conștiință luminată de progresul cunoașterii respinge în clarobscurul, îndoielnic și condamnat, căruia psihanaliza i-a dat numele de *inconștient*. Omul modern ignoră sau nu cunoaște, tinde să denigreze și să nege ceea ce omul arhaic a considerat suveran. Omul arhaic își punea neîncetat problema suveranității, era pentru el o chestiune primordială, *cea care conta în mod suveran în ochii lui*. Ea nu se punea în mintea lui sub o formă rațională, nu-și imagina că poate s-o rezolve în același fel ca o problemă de mecanică. Asta deoarece, într-un fel, știa că suveranitatea nu poate fi rezultatul așteptat al unui efort adaptat. Ceea ce este suveran nu poate veni decât din arbitrar, din noroc. N-ar trebui să existe m//7 oc prin care un om să poată *deveni* suveran: el trebuie să *fie* suveran, iar atunci suveranitatea nu-i poate fi retrasă, însă dacă nu o posedă, n-o poate dobândi. Cum se face oare că, *pentru toți*, nimic nu ar fi fost mai important decât certitudinea de a atinge într-un punct o splendoare inutilă, de a depăși în acest punct mizeria utilității? Niciodată nimic suveran nu trebuia să se aservească utilului. Lucrările, toate lucrările, aveau ca scop ultim și inaccesibil acel element miraculos care luminează ființa, o transfigurează și-i conferă, dincolo de sărăcia lucrului, acea autenticitate regală, care nu se lasă niciodată redusă la măsura trudei umiltoare. În acest domeniu al miracolului, ajungea chiar să se învedereze faptul că rezultatele muncii depindeau

de o virtute fără harul căreia munca însăși ar rămâne sterilă.

Grija unei rezolvări fericite sau nefericite rămânea prezentă în această manieră arhaică de a vedea, ea nu înceta să fie o grijă apăsătoare chiar, însă niciodată nu ocupa *nominal primul loc*. Fecunditatea lucrărilor pretindea ea însăși preeminența elementului suveran, fericit sau nefericit, fast sau nefast. Împrejurările variau, iar regele putea fi la fel de bine *condamnat la moarte* sau adulat.

Dacă n-ar fi mărturia istoriei sau cea a etnografiei, am ghici cu greu astăzi această inversiune inițială a ceea ce ne pare atât de evident. Trebuie totuși să ne întrebăm cu calm dacă lumea pe care am conceput-o conform rațiunii este ea însăși o lume viabilă și deplină. Este o lume a operației subordonate rezultatului așteptat, o lume a înlănțuirii în durată, nu este o lume a clipei. În cadrul ei, clipa este în mod explicit anulată; clipa nu mai e decât un soi de zero, de care nu mai vedem cum am putea să *ținem cont*. Este punctul, și este nucleul, în care eșuează și se sfârșă mișcarea cunoașterii, ce are întotdeauna ca obiect elemente sesizabile în durată.

Trebuie să ne dăm seama, în fine, că independent de orice formă particulară (în orice caz, evident, cu mult dincolo de formele sale arhaice¹) problema momentului suveran (a celui moment al cărui sens nu depinde în niciun fel de consecințele sale) se pune la sfârșit în noi, nu ca o problemă secundară, ci ca o necesitate de a umple vidul lumii lucrărilor utile.

2. Caracterul frust al formelor tradiționale de suveranitate care subzistă

Ceea ce legitimează, în aparență, un dispreț fundamental pentru lumea suveranității, revolută de-acum, este caracterul grosolan al fundamentelor sale. Suveranitatea se afirma odinioară pe

Note:

E de la sine înțeles că n-am intenția să pun problema politică a regalității. Cred chiar că, pentru cei care mă vor fi urmărit, această problemă pare să se fi îndepărtat, dacă e cu putință așa ceva. La fel și cu problema lui Dumnezeu. Ceea ce credința numește Dumnezeu nu poate fi, după mine, decât obiectul, mai mult, absența de obiect a non-cunoașterii. Asta nu înseamnă că o lume fără Dumnezeu e completă, așa cum își imaginează ateismul naiv. Locul lăsat de absența lui Dumnezeu (de moartea lui Dumnezeu, dacă vreți) este imens. Dar a vedea în Dumnezeu obiectul unei cunoașteri pozitive este, în opinia

mea, o culme a impietății. Este, de asemenea, minciuna prin excelență (să vorbești cu aplomb despre ceea ce nu știm NIMIC). În fine, este compromisul cel mai derizoriu cu lumea lucrărilor utile (Dumnezeu creator, Dumnezeu al binelui), este monstruosul contrasens în care lumea religioasă se dizolvă în cea a lucrărilor utile.

planul cunoașterii, întrucât omul pretindea de la bun început la cunoaștere. Dar exigența dată de la bun început în cunoaștere cerea să se respecte acele reguli pe care omul arhaic le respecta el însuși pentru a-și înălța acoperișul casei sale: a cunoaște, într-adevăr, înseamnă, așa cum am spus, a *ști să faci*; nu cunoaștem cu adevărat, nu cunoaștem niciodată atât de bine decât acest obiect pe care știm cum putem să-l producem, acest fenomen pe care știm să-l reproducem cu ușurință sau căruia putem să-i prevedem repetarea. Era cu neputință să te supui acestor reguli dacă se afirma ceva suveran. Dar acest *ceva* nu trebuia să fie mai puțin situat în lumea lucrurilor cunoscute. Prin urmare, arbitrarul pueril avea mare trecere.

Putem să ne spunem astăzi că, fără ceva suveran, o lume a lucrărilor utile nu diferă sau, cel mult, n-ar *diferi* mai puțin de existența plină și întreagă decât diferă o cărămidă de întreg universul (zic: n-ar *diferi*, căci deși avem tendința să nu recunoaștem nimic suveran, numeroase elemente suverane supraviețuiesc în mijlocul nostru, așa cum vom vedea, în formele cele mai diverse). Oricum, fundamentele acestei suveranități religioase ori militare, pe care a trăit trecutul, ne par definitiv puerile. Adevărul este că putem suferi de ceea ce ne lipsește, însă, chiar dacă avem nostalgia lui, nu putem regreta decât prin absurd edificiul religios și regesc al trecutului. Efortul la care acest edificiu a răspuns n-a fost decât un eșec imens și, dacă este adevărat că esențialul lipsește în lumea în care s-a năruit, nu putem decât să mergem mai departe, fără să ne imaginăm, nici măcar pentru o clipă, posibilitatea unei întoarceri în urmă.

Pe planul cunoașterii, îndeosebi, unde, pentru început, suntem obligați să ne situăm, nici nu trebuie să mai examinăm, decât poate pentru interesul lor istoric, credințele pe care se întemeia suveranitatea clasică.

Dacă vrem, la rândul nostru, să avem o cunoaștere a suveranității, trebuie să căutăm alte metode.

În primul capitol al acestei părți, am schițat deja liniile lor generale.

Aș vrea acum să dau sensul istoric al acestor metode noi, importanța pe care ele o capătă atunci când sunt tratate în perspectiva istorică. Trebuie în primul rând să definesc cunoașterea modernă a suveranității în relație cu formele suveranității care subzistă, mai precis care subzistă și ale căror fundamente nu sunt măcinate, așa cum este cazul formelor monarhice.

Acest ansamblu de forme compune astăzi un domeniu difuz pe care va trebui să-l descriu în ansamblul său. Va trebui s-o fac pe scurt.

3. Vedere de ansamblu asupra experiențelor la intersecția cărora s-a situat suveranitatea tradițională

Așa cum am spus, a începe cu o morfologie a domeniului avut în atenție ar fi o muncă interminabilă și a cărei expunere n-ar avea sens decât pornind de la o vedere de ansamblu, cu care trebuie totuși început.

În lipsa unei veritabile morfologii a relațiilor dintre diversele conduite – precum punctul în care se oprește râsul, în care tulburarea erotică îi succede, specificitatea fiecărei reacții și datele particulare ce răspund posibilității uneia sau celeilalte, limita la generalitatea dată în înclinația personală, diferența dintre formele rituale și celelalte, cheștiunea ansamblurilor unind dansul, muzica și poezia – mă voi mulțumi să ofer aici lista destul de completă a acestor *efuziuni* în care o sensibilitate acută la clipa prezentă iese la lumină în detrimentul subordonării fiecărei ființe la o posibilitate ulterioară. Dacă unele dintre problemele puse de relațiile despre care vorbesc sunt tratate, asta se datorează hazardului acestei cărți, fără a căuta să înfățișez coerența globală. Atâta doar că, în urma indispensabilei enumerări, voi indica ceea ce este necesar în această vedere de ansamblu: raporturile pe care le întrețin în general mișcările suverane, date în mod izolat în efuziuni, cu existența unui domeniu suveran recunoscut de toți, distinct de domeniul poetic sau de cel erotic, și, în general, de toate domeniile specifice care răspund fiecărei efuziuni în parte. Nu voi putea evident să nu stabilesc acest raport, deoarece cunoașterea suveranității, care, pentru omul arhaic, putea fi dată – dar niciodată de o manieră foarte riguroasă – în mod global, peste domeniile specifice care subzistă, nu ne-ar fi dată astăzi dacă n-am încerca s-o reconstituim pornind de la forme difuze, izolate și a căror unitate nu este niciodată clară.

Râsul, lacrimile, poezia, tragedia și comedia – și, mai general,

orice formă de artă implicând aspecte tragice, comice sau poetice jocul, mânia, beția, extazul, dansul, muzica, lupta, oroarea funeabră, farmecul copilăriei, sacrul – pentru care sacrificiul este aspectul cel mai arzător –, divinul și diabolicul, erotismul (individual sau nu, spiritual sau senzual, vicios, cerebral sau violent ori delicat), frumusețea (legată cel mai adesea de toate formele enumerate mai sus și al căror contrar posedă o putere la fel de intensă), crima, cruzimea, groaza, dezgustul reprezintă în ansamblu! lor formele de efuziune pentru care suveranitatea clasică, suveranitatea recunoscută, nu reprezintă cu siguranță unitatea desăvârșită, o unitate pe care însă ar reprezenta-o suveranitatea virtuală dacă am atinge-o cumva în mod secret². Știu că n-am epuizat aceste bruște deschideri dincolo de lumea lucrărilor utile, care – deși e negată valoarea *supremă*, așa cum se întâmplă în zilele noastre, când jocurile politice înlocuiesc fastul suveran – nu încetează să ne fie date. Un asemenea termen desemnează, de altfel, un ansamblu atât de vast încât e dificil să le cităm pe toate: cuvântul *sărbătoare*, într-un sens, anunță și el modalitatea cea mai apropiată de suveranitate (dar poate că sărbătoarea, asemenea suveranității *tradiționale*, nu există decât în măsura în care este în general recunoscută, pierzându-și astfel cea mai mare parte a puterii sale). Alți termeni, în fine, fără să comentăm prea mult, ar avea prea puțin sens: bucuria, tristețea, durerea, foamea și consumarea de alimente, sărăcia extremă și extrema bogăție (mai precis, afluxul

Note:

2 Ea ar presupune într-adevăr unitatea tragicului și a rizibilului, a purului și impurului, a neprihănitei și nebunei pasiuni și a erotismului prefăcut... Dar unitatea râsului și a lacrimilor reclamă „râsul care nu râde, lacrimile care nu plâng”. Unitatea de care vorbesc reclamă cruzimea care nu face ravagii și groaza pe care nimic n-o îngrozește... în unitate, obiectul efuziunilor contradictorii se preschimbă în nimic, iar *tăcerea se instaurează*.

brusc al bogăției), darul 3...

În lumea primatului valorilor utile, sensul global al acestor forme diferite nu iese niciodată la vedere. Dar asta a fost, dimpotrivă, grija constantă a omului arhaic, anume de a-l face clar, vizibil, și de a-i conferi un aspect material care domina. Toate senzațiile miraculoase, faste sau nefaste, legate de efuziunile despre care am vorbit trebuiau să conducă într-un singur punct, liber și abundent. Bineînțeles, această

unitate rămânea precară, ea tindea neîncetat pe de o parte la bipartiție – opunând esențialmente militarul și religiosul, temporalul și spiritualul – și pe de altă parte la dispersia feudală. Dar prima mișcare condensa în mâinile celui ales virtuțile luptei și ale jocului, ale senzualității și ale bogăției, ale ororii sacre, ale beției, ale extazului și ale tuturor artelor. Uneori, devenea dificil de a concilia ireconciliabilul, iar unii regi de substituție trebuiau să ia asupra lor ceea ce excludea demnitatea regală, așa cum era înțeleasă atunci: regii de carnaval au avut, pe rând, fără îndoială, dublul privilegiu de a atrage asupra lor moartea sau batjocura cea mai veselă.

Maxima confuzie în acest domeniu a ținut de gândirea tardiv afirmată a unei diferențe fundamentale între suveranitatea de ordin militar și religie. Voi reveni asupra unei aberații pline de sens, poate, dar întemeiate pe o eroare evidentă. Pentru moment, nu voi face decât să insist asupra caracterului religios al oricărei regalități și asupra caracterului suveran implicat în toate formele religioase. La drept vorbind, neputându-se percepe această unitate fundamentală, sensul suveranității scăpa. Mai precis, ceea ce scăpa era sensul unui efort milenar al omului de căutare a unui loc în care să conveargă toate șansele miraculoase din această lume.

Eșecul devenind flagrant, până la punctul în care, pe planul limbajului și al conștiinței, nimic nu este mai străin azi decât sensul acestei cercetări fundamentale, el are cel puțin meritul de a fi lăsat o imagine esențial enigmatică despre umanitatea veche. În definitiv, omul a devenit pentru el însuși o enigmă. Datele acestei

Note:

3 Darul este îndeosebi obiectul esențial al întregii părți întâi a acestei cărți (*Partea blestemată, I, Consumarea*).

enigme sunt risipite în istorie și, astăzi, numai aceste mișcări suverane în stare difuză, cărora nu le putem nega nici constanta realitate, nici semnificația profundă, ne furnizează un aport în vederea găsirii unei soluții, un aport pe care-l extragem din noi înșine, dar a cărui existență obiectivă e ferm stabilită. Nu putem acorda datelor istoriei un sens analog cu cel pe care i-l acordau oamenii de altă dată. Dacă pretendem rigoare și dacă excludem facilitățile unei gândiri mistice, care se încrede în inspirație și se întemeiază pe jocul șansei personale, dacă urmăm în planul cunoașterii reguli analoage celor care asiguraseră exactitatea sau cel puțin fixitatea de fapt a științei, trebuie

să pornim de la momentele suverane – pe care le cunoaștem, cred, dinăuntrul nostru, dar pe care le cunoaștem și din afară – pentru a le regăsi unitatea, a cărei experiență n-o avem decât în trecut (când fusese dată din afară, dar despre care nu mai avem în chip autentic o cunoaștere subiectivă). Această unitate există, într-un fel, în timpul prezent, dar niciun fel de date concrete nu i-au făcut existența sensibilă pentru noi. Ceea ce este în discuție, pentru noi, este tentativa de a regăsi această vedere de ansamblu, pe măsura exigențelor de coeziune ale gândirii noastre și prin intermediul vederilor particulare pe care ni le putem forma despre momentele suverane izolate (precum poezia, extazul, râsul...).

4. Unitatea momentelor suverane și subiectivitatea profundă

Această vedere de ansamblu nu numai că va fi diferită în general de cea pe care omul arhaic și-o propunea în instituțiile sale regale și religioase, dar însăși cunoașterea sa va avea necesarmente o formă diferită. Instituțiile suverane ale trecutului existau în mod obiectiv. Ele erau, în fond, afirmarea obiectivă a unității momentelor suverane, care, de o manieră difuză, ieșea la lumină prin intermediul mulțimii oamenilor. În măsura posibilului (altfel spus, măcar în cele din urmă, deși cu lacune considerabile), regele înconjurat de clerul său, care-l consfințea ca rege, era reflectarea suveranității globale implicate în mișcările intime ale mulțimii. Conștiința acestor aspecte intime era difuză, ele scăpau celor care nu puteau să-i surprindă decât imaginea exterioară, decât grosolana încarnare. Regele încoronat, sub bolțile maiestuoase și sacre ale unei catedrale, răsunând de accentele milenare și tragice ale liturghiei, răspundea singur dorinței de a contempla imaginea miraculoasă a unei existențe nelimitate: acest miracol părea greu de imaginat că ar putea fi găsit înăuntru. (Dar acum nu mai putem să-l găsim nici în afară...4)

Cunoașterea unității momentelor suverane ne este dată de-acum pornind de la experiența subiectivă, care poate fi, dacă vrem, distinct conștientă. Noi operăm această răsturnare. Momentele suverane nu puteau să apară odinioară decât din interior, nu aveam o cunoaștere obiectivă a lor. Dar ne este posibil, acum, să trecem de la cunoașterea subiectivă la cunoașterea obiectivă a acestor momente. Vorbim de râs, de lacrimi, de dragoste, dincolo de experiența pe care o avem, ca de niște mișcări obiectiv condiționate (mă gândesc mai puțin la aspectul lor fiziologic, a cărui semnificație ne scapă, cât la datele

obiective tratate de psihologie, la *obiectul* râsului, de exemplu). Dacă trecem, din contră, de la considerarea izolată a acestor momente la noțiunea unității lor, suntem trimiși, în măsura în care o atingem, la subiectivitatea profundă. Sensul regalității, în care, de bine, de rău, unitatea aspectelor suverane se făcea, *pentru ceilalți*, în mod obiectiv, nu era dată în vederea nevoilor regelui însuși: era vorba de a răspunde la aspirațiile unui popor indiferent la problemele *personale* pe care regele putea să și le pună. Dar, de îndată ce ieșim astfel atât din domeniul cunoașterii pozitive și practice a obiectelor, cât și din

Note:

4 Dar în 1840 încă, în urma întoarcerii sicriului lui Napoleon la Paris, indignat că deputații, sub bolțile Invalizilor, întârziiau să-și descopere capetele, Victor Hugo putea să scrie: „Majoritatea păstrasera pălăriile pe cap până la intrarea sicriului; câțiva, profitând de umbră, nu s-au descoperit nici măcar o singură clipă. Se aflau totuși în fața Regelui, în fața împăratului și în fața lui Dumnezeu; în fața maiestății vii, în fața maiestății moarte și în fața maiestății veșnice. Domnul Taschereau, în redingotă încheiată, era întins pe cinci locuri, cu nasul în boltă și cu tălpile cizmelor sale către sicriul lui Napoleon...” (*Suppléments à ses œuvres*, „Choses vues”, publicate de Henri Guillemin în *Figaro Littéraire*, 12 iunie 1954, p. 5).

cel al credințelor subiective și gratuite, facem experiența subiectivă a unei absențe de obiect: de-acum, noi facem experiența a nimic. Această dispariție corespunde obiectelor acestor efuziuni care ne fac să cunoaștem momente suverane: sunt întotdeauna obiecte care se preschimbă în NIMIC, care provoacă mișcarea de efuziune când așteptarea care le stabilea ca obiecte este dezamăgită. Momentul de preschimbare a așteptării în NIMIC ne este dat în experiența sa subiectivă, dar obiectul însuși apare, în câmpul cunoașterii pozitive și practice, cel puțin ca un obiect posibil – însă un posibil care ne scapă și care ne este retras. Bineînțeles, nimicul însuși nu apare, NIMICUL nu este decât obiectul care dispare, dar cunoașterea îl poate trata în această modalitate. Astfel, în fine, NIMICUL se află în punctul însuși în care cunoașterea și non-cunoașterea sunt deopotrivă solicitate, cunoașterea implicată în obiectivitatea experienței, non-cunoașterea dată subiectiv. Dar obiectivitatea de care e vorba se risipește în măsura în care ea este astfel stabilită.

O noțiune clară și distinctă se substituie mai întâi, în felul acesta,

poveștilor puerile ale timpurilor arhaice, pentru a se preschimba în mod absolut în non-cunoaștere. Această noțiune nu este nemijlocit legată de *unitatea* domeniului suveran, de suveranitatea propriu-zisă, dată dincolo de momentele izolate. E nevoie să tratăm izolat aceste obiecte și disoluția lor înainte de a surprinde unitatea lor profundă în NIMICUL în care diferitele lor obiecte se preschimbă. Totuși, dincolo de acest inevitabil ocol, unitatea poate fi sesizată imediat.

Ea poate fi sesizată într-o experiență globală al cărei obiect compozit este alcătuit din fuziunea în unul singur a obiectelor diferite ale efuziunilor diferite în momentul preschimbării lor. Pot surprinde în același timp valoarea erotică, rizibilă sau înspăimântătoare, respingătoare sau tragică a unuia și aceluiași obiect – adică a unui aspect obiectiv condiționat. Un asemenea obiect nu poate fi dat decât în imaginație. Dar, tocmai, imaginația poate face din el ceea ce voința însăși a unui popor nu putea face. A-și reprezenta, după expresia lui Nietzsche, o situație tragică și a putea râde de ea, asta presupune o nesfârșită meditație și nu poate fi decât arareori dat în experiența nemijlocită, în experiența reală.

Cu atât mai mult dacă aici se amestecă într-un fel sau altul jocurile dorinței și dezordinea pasiunii. Aceste mari scânteieri ale posibilității miraculoase, în care, de altfel, trebuie să se regăsească transparența, bogăția și splendoarea liniștitoare a morții și a universului, presupun imaginația capabilă să strângă laolaltă ceea ce nu este dat niciodată decât în fragmente. Trecutul s-a apropiat de această experiență, dincolo de formele instituționale, în măsura în care a admis că o experiență solitară, hărăzită libertății imaginației, prelungea rolul pe care Dumnezeuul unic îl juca în suveranitatea obiectivă. Nu e mai puțin adevărat că teologia mistică a înțeles că, prin intermediul unor date pozitive, ea devenea în cele din urmă experiența NIMICULUI. Dar în măsura în care n-a fost decât prelungirea suveranității obiective, ea trebuia mai întâi să consolideze fundamentele obiective și mitologice ale acestei forme arhaice a suveranității [1].

IV

IDENTITATEA „SUVERANULUI” ȘI A „SUBIECTULUI”,
CONSECINȚĂ A CUNOAȘTERII SUVERANITĂȚII ȘI A CUNOAȘTERII DE SINE

1. Obiectul util și subiectul suveran

Dacă am vorbit de suveranitate obiectivă, n-am pierdut nicio clipă din vedere că suveranitatea nu este niciodată cu adevărat obiectivă, că ea desemnează, dimpotrivă, subiectivitatea profundă, în orice caz, suveranul real este un rezultat, obiectiv fără îndoială, al unor convenții fondate pe reacții subiective. Suveranitatea nu este obiectivă decât ca răspuns la neîndemânarea noastră, care nu poate parveni la subiect decât stabilind un obiect pe care apoi îl negăm, pe care-l negăm sau pe care-l distrugem.

Lumea lucrurilor ne este dată ca o serie de aparențe depinzând unele de altele. Efectul depinde de cauză și, în general, fiecare obiect depinde de ansamblul celorlalte, fiind, în definitiv, efectul a căruia cauză este întreg ansamblul. N-am intenția să ofer mai mult decât o schiță a acestor raporturi, însă interdependența lucrurilor mi se pare oricum atât de completă încât n-aș putea defel introduce între ele vreo legătură de subordonare. Observăm raporturi de forțe și, fără îndoială, elementul izolat suferă influența masei, dar masa nu-l poate *subordona*. Subordonarea presupune un alt raport, cel de la obiect la subiect¹. Subiectul este ființa *așa*

Note:

În vorbirea suveranilor se spune: „supușii mei” [*mes sujets*], expresie care introduce un echivoc ce-mi pare imposibil de evitat: *subiectul* este pentru mine *suveranul*. Subiectul despre care vorbesc nu are nimic *supus*.

cum își apare sieși din interior, subiectul poate de asemenea să ne apară din afară: astfel, *celălalt* ne apare la început ca exterior nouă, dar în același timp ne este dat, printr-o reprezentare complexă, în același fel în care își apare sieși, înăuntru, și în felul acesta îl iubim, în felul acesta ne străduim să ajungem la el. Noi înșine, în al doilea rând, ne sesizăm din afară, asemănători *celuilalt*, care este un obiect pentru noi. Trăim într-o lume de *subiecți* al căror aspect *exterior, obiectiv*, este întotdeauna inseparabil de *interior*. Dar în noi înșine, ceea ce ne este dat din noi înșine în mod obiectiv, precum corpul, ne apare ca subordonat. Corpul meu este supus voinței mele, pe care o identific în mine cu prezența, sensibilă dinăuntru, a ființei care sunt. Astfel, în general, obiectul sau ființa obiectivă dată îmi apare ca subordonată unor subiecți, a căror proprietate este. Într-o lume în care toate lucrurile s-ar limita, în ochii noștri, la ceea ce sunt în ele însele, în care, desigur, nimic nu ne-ar putea apărea în lumina subiectivității,

raporturile obiectelor între ele n-ar mai fi decât raporturi de forță. Niciodată nimic n-ar avea vreo preeminență, preeminența este faptul subiectului pentru care un altul este un obiect.

Nu pot într-adevăr să mă reprezint pe mine însumi, un lucru în sânul unei lumi a lucrurilor. Uit că în fiecare clipă existența în mine însumi mă obligă să tratez drept lucru ceea ce mănânc, ceea ce mă servește, și să mă tratez pe mine însumi sau pe semenii mei drept subiect, care mănâncă și care se servește. Ceea ce este în lume nu mai este, în cunoașterea pe care eu o am despre ea, decât o serie de aparențe depinzând unele de altele. Teoretic, nicio subordonare nu este posibilă în serie. Dar neglijez de fapt subiectul care sunt, care o ia în considerare și care tratează mașinal ca subordonat ceea ce mănâncă, ceea ce-i servește. Mașinal, pun pe același plan acele lucruri care în general îmi apar în dependența unora față de celelalte fără preeminență și acele lucruri pe care le mănânc, care îmi servesc, care sunt, în raport cu subiectul ce sunt, obiecte *servile*. Astfel, mașinal, ansamblul lucrurilor și, mai general, toate cele ce sunt îmi apar pe planul obiectelor *servile*.

Când valoarea este suveran afirmată, raportată la subiect, lucrurile îi sunt subordonate fără echivoc. Dar nimic nu se schimbă în momentul în care, o dată suveranitatea manifestă abolită, forme atenuate, forme camuflate îi succed.

Suveranitatea tradițională este subliniată de o manieră evidentă. Este suveranitatea excepției (un singur subiect, între ceilalți, are prerogativele ansamblului subiecților). Dimpotrivă, menținând valoarea suverană opusă subordonării obiectului, subiectul oarecare posedă această valoare în partaj cu toți ceilalți oameni. Omul în general, a cărui existență ține cu necesitate de subiect, se opune în general lucrurilor, bunăoară animalelor, pe care le ucide și le mănâncă. Afirmându-se, în ciuda tuturor, ca subiect, el este suveran în raport cu lucrul care este animalul, dar omul în general muncește. Dacă muncește, el este, în raport cu viața suverană, ceea ce este în general obiectul de care se servește sau pe care-l mănâncă în raport cu subiectul care n-a încetat să fie. Se produce în acest fel o alunecare ce tinde să atribuie suveranitatea excepției. Pot să muncesc pentru mine însumi, pot chiar, într-o comunitate în care fiecare primește o parte egală din obligații și din avantaje, să muncesc pentru celălalt, fără să-mi pierd suveranitatea mai mult decât timpul de muncă. Dar dacă

partea nu este egală, această suveranitate este alienată în profitul celui care nu muncește, însă care profită de munca mea. În suveranitatea tradițională, un singur om în principiu are beneficiul subiectului, dar asta nu înseamnă doar că masa muncește, în vreme ce consumă o mare parte din produsele muncii sale, ci mai presupune că masa vede în suveran subiectul pentru care ea este un obiect.

2. Suveranul diferit de ceilalți diferă de ei așa cum diferă subiectul de acțiunea obiectivă a muncii

Acest joc de cuvinte inevitabil este nefericit. Vreau să spun că individul masei care, într-o parte a timpului său, muncește în beneficiul suveranului îl *recunoaște*; vreau să spun că se *recunoaște* în el. Individul masei nu mai vede în suveran obiectul care trebuie mai întâi să fie în ochii săi, ci *subiectul*. La limită, lucrurile stau la fel în general cu semenii lui, îndeosebi cu cei care fac parte din aceeași comunitate. Dar, de o manieră privilegiată, suveranul este pentru el existența interioară – adevărul profund – la care se raportează o parte din efortul lui. Într-un anumit fel, suveranul este intermediarul între un individ și ceilalți. El asumă în ochii individului sensul celorlalți. Dar de la ceilalți, de la semenii săi, ei aștepta o muncă egală cu a sa. Din clipa în care ceilalți aveau un purtător de cuvânt, prin care erau reprezentați, purtătorul de cuvânt al celorlalți căpăta acest statut în măsura în care le reprezenta intimitatea și nu membrii care muncesc, analogi lucrurilor inerte, instrumentelor subordonate. Trebuie să fie inevitabil, omenește, ca un om să dea semenilor săi sentimentul de a fi acolo pentru ceilalți, în locul cărora știe să vorbească, în locul cărora poate să răspundă. Asta nu e legat întotdeauna de limbaj, ceea ce contează fiind, pentru omul privilegiat, să nu fie niciodată plasat, în raport cu *alții*, în situația în care obiectul se află în raport cu subiectul care este finalitatea sa și căruia îi servește. Într-adevăr, indivizii unei mase nu pot vedea în unul dintre ai lor pe cel care-i reprezintă pe ceilalți dacă acesta este, chiar și pentru o clipă, subordonat vreunuia dintre ei, dacă nu este, dimpotrivă, pentru ceilalți în ansamblul lor, ceea ce e subiectul pentru obiect. Astfel, suveranul nu muncește, ci, dimpotrivă, consumă produsul muncii celorlalți. Ceea ce, în acest produs, nu îi este necesar subzistenței *obiectului* care e provizoriu omul ce produce este partea *subiectului* care e suveranul. Suveranul atribuie primatului timpului prezent partea excedentară din producție, dobândită în măsura în care oamenii s-au supus primatului timpului

viitor. Suveranul, rezumând esența *subiectului*, este cel prin care și pentru care clipa, clipa *miraculoasă*, este marea în care se varsă pâraiele muncii. Suveranul cheltuiește în sărbătoare, pentru el însuși și pentru ceilalți, fără deosebire, ceea ce agonisise munca tuturor.

3. Ce este suveranul pentru cel care-l „recunoaște”.

Cele spuse sunt, poate, rău înfățișate, teoretice, îndepărtate de o realitate care nu este niciodată nici simplă, nici pură. Dar experiența *interioară* care mă ghidează mă angajează în menținerea autonomiei acestor reprezentări în raport cu datele istorice precise pe care le studiază etnografia, de pildă. Dacă există un element pe care-l sesizăm dinăuntru, acesta este suveranitatea, fiind vorba nu de cea spre care tindem personal, ci de cea pe care o atribuim unor personaje regești, de o manieră ce pare, adeseori, de nesusținut². O asemenea experiență nu are, fără îndoială, vreun sens independent de datele obiective legate de ea, dar trebuie să înțelegem chiar și aceste date în lumina unei asemenea experiențe, fără de care ele nici n-ar fi fost măcar *date*. Aceste condiții ale experienței ne apar în chip obiectiv, așa cum ne apare producția, partea excedentară și cea necesară subzistenței – dar atunci când intervine *timpul prezent*, chiar dacă vorbesc de *obiecte*, de produse consumate asupra cărora el intervine, aceste obiecte sunt *distruse*, consumate, iar preferința acordată *clipei* răspunde disprețului față de lumea obiectivă. Pot să abordez clipa și prin alte mijloace, dar ea nu trimite niciodată decât la lumea interioară a subiectului. Sunt de acord, pornind de la acest punct, că am vorbit în mod *vag* despre toate acestea: din cele spuse, nu rămâne nimic pe care să-l pot sesiza, însă voiam să ajung tocmai în acest loc. Gândirea mea își pierde punctul de sprijin dacă obiectele încetează să mă obsedeze, dacă faptul de a le distruge într-o clipă prezintă interes în ochii mei, iar acest interes devansează considerația pe care o aveam pentru ele, grija pe care o aveam de a le dobândi, seriozitatea pe care ele o posedă. În acel moment, privesc încă obiectele, dar în lumina acelui adevăr interior în care nu mai sunt decât ocazia unui joc subiectiv. Gândirea mea trece atunci de la o lume la cealaltă, de la obiectivul în care ea s-a construit la subiectivul în care se disociază, dar în timpul în care se disociază, înainte să fie complet *disociată*, eu îi pot încă exterioriza conținutul. De aceea, am putut scrie: „Suveranul redă primatului timpului prezent partea excedentară din producție, dobândită în măsura în care oamenii s-au supus primatului timpului viitor...” Dacă am putut scrie asta, e

pentru că am distins în mine însumi

Note:

2 Până și cel mai raționalist dintre noi surprinde încă o parte din ea, dacă are în vedere emoția pe care regele – sau regina – o comunică unor mulțimi străine.

clipa în care, încetând primatul timpului viitor, mă purtam așa cum simțeam că se poartă în felul său suveranul. Aceste conduite, aceste stări de spirit sunt comunicabile, iar suveranitatea este o instituție, pentru că masa nu-i este străină, pentru că starea de spirit a suveranului, a *subiectului*, se *comunică subiectiv* celor pentru care este suveran. Niciodată, decât poate printr-un ocol, *subiectivitatea* nu este obiectul cunoașterii discursive, ci ea se *comunică* de la *subiect* la *subiect* printr-un contact sensibil al emoției: ea se comunică astfel în răs, în lacrimi, în tumultul sărbătorii... în răs, un același obiect nu determină în mod independent aceleași efecte la diverșii oameni ce râd. Jocul obiectiv al mecanismului este poate sesizabil, dar lipsește din el subiectivitatea râsului, care nu este exprimabilă discursiv, dar prin care cei ce râd simt, de la unul la celălalt, o transparență neașteptată, răscolitoare, ca și cum un același răs ar trezi un singur flux interior. Emoția pe care o desemnează numele de suveranitate este, în raport cu râsul, mai puțin întrevăzută ca o subiectivitate contagioasă (ca un torent intim străbătând mulțimea). Dar, pe de o parte, resimt această emoție în mod izolat când mă încercă un sentiment puternic al subiectivității mele, ce-mi apare de o manieră *miraculoasă*, la capătul unor înlănțuiri care mă leagă de obicei de obiecte; pe de altă parte, recunosc în mișcările unei mulțimi, la *miraculoasa* apariție a unui rege, același sentiment, mai puțin intens în fiecare dintre cei care formează această mulțime și în același timp mai intens datorită imensității mulțimii care-l resimte: ceea ce trebuie strigat de fiecare dată este asta: „imposibil și totuși aici”. Într-adevăr, ceea ce apare de fiecare dată este *subiectul*, mereu neașteptat, eliberat de greutatea pe care lumea utilității ne-o impune, de sarcinile în care lumea lucrurilor ne împotmolește. Nu pot să precizez de la bun început raporturile și diferențele pe care le prezintă între ele diversele calități de emoție despre care am vorbit (legate de răs, de lacrimi, de sărbătoare, de sentimentul suveranității...). Nu pot, de altfel, să indic, în limitele acestei „introduceri teoretice”, o reprezentare pe care ar face-o posibilă, pe termen lung, doar repetarea emoțiilor descrise și a

legăturilor care le asociază realităților obiective specifice puse de fiecare dată în joc. Dar trebuia să vorbesc în primul rând de ceea ce a făcut posibilă, și chiar ușor de suportat, instituția suveranității.

Acest om, asumând în ochii fiecărui participant la o comunitate valoarea *celorlalți*, poate s-o facă, așa cum am spus, în măsura în care el semnifică *subiectivitatea* celorlalți. Asta presupune comunicarea de la *subiect* la *subiect* despre care vorbesc, în care *obiectele* sunt intermediare, dar cu condiția să fie, în operație, reduse la insignifianță, *să fie distruse ca obiecte*. În mod specific, lucrurile stau în felul acesta cu suveranul, care este mai întâi obiectul distinct al celui care vede în el nu numai omul, ci și suveranul. Dacă văd un trecător pe stradă, pot să-l consider drept un obiect distinct, care nu mă interesează în niciun fel, dar pe care pot, dacă vreau, să-l consider ca pe un *seamăn*: asta e adevărat dacă neg în el, cel puțin în parte, caracterul obiectiv de trecător oarecare, ceea ce și fac, dacă-l privesc brusc ca pe un frate, nemaivăzând în el decât *subiectul*, cu care *pot*, cu care *trebuie* să comunic, fără să mai consider străin nimic din ceea ce-l privește subiectiv. *Frate*, în acest sens, desemnează un obiect distinct, dar acest obiect poartă în el tocmai negația a ceea ce-l definește ca obiect. Este un obiect pentru mine, nu sunt eu, nu este *subiectul* care sunt eu, dar dacă spun că este fratele meu, o fac pentru a fi sigur că este *asemenea* acestui *subiect* care sunt eu. Neg, prin urmare, raportul de la *subiect* la *obiect* care îmi apăruse în primă instanță, iar negația mea definește, între fratele meu și mine, raportul de la *subiect* la *subiect*, care nu suprimă, ci depășește primul meu raport. Acest cuvânt *frate* desemnează când o legătură de sânge (obiectiv definibilă, purtând în ea negarea a ceea ce distinge, afirmarea similitudinii), când o legătură de aceeași natură, surprinsă între *orice* om și mine. Insist asupra acestui din urmă sens, cu intenția de a-l opune celui al cuvântului suveran, care s-ar raporta, dacă *aș avea* personal un *suveran*, la locul acestui obiect care *aș fi eu* pentru suveran, la subiectul care ar fi suveranul pentru mine. Am spus-o, *subiectul* este mai întâi eu însumi și, tot mai întâi, *suveranul* este un *obiect* pentru mine. Dar în măsura în care muncesc în serviciul celorlalți, pe care-i reprezintă *suveranul*, eu nu sunt *subiect*, ci *obiect*, al celui sau al celor pentru care muncesc. Eu sunt încă subiect, dar numai după ce munca e încheiată. Mă tratez, de altfel, ca obiect pe mine însumi, muncind în propriul meu serviciu. Mă regăsesc *subiect* dacă neg în mine însumi, în profitul clipei prezente,

primatul clipei viitoare, dar, la fel cum uneori îl tratez ca *obiect*, supus serviciului *subiectului* care sunt atunci, pe cel care eram când munceam, tot așa suveranul mă privește ca un obiect în măsura în care eu produc lucrurile de care el dispune. El știe că nu am încetat cu adevărat să fiu un *subiect*, dar eu nu mai sunt în întregime *subiect* deoarece muncesc, și nu numai pentru mine, ci pentru ceilalți și, prin asta, pentru suveranul care-i reprezintă. Sunt subiect, dar suveranul, care nu muncește, este în alt fel subiect decât mine. Eu nu sunt subiect decât la limită. Nu mi-e ușor să regăsesc apariția mereu neașteptată a subiectivității intacte, pe care nimic n-o frânge și pe care n-o împotmolește servitutea efortului. N-aș mai dispune, în principiu, de această apariție capricioasă, profund sacră, dacă munca mea nu l-ar fi ferit cel puțin pe *suveran* de această mizerie. În principiu, prin efectul muncii mele, suveranul, dacă vrea, poate trăi în clipă: ceea ce contează nu este, de altfel, dacă vrea, ci dacă poate și dacă, putând, el *manifestă* această putere. Suveranul este de la bun început acest loc de contradicție: încarnând subiectul, el este aspectul său exterior. Dar asta nu e în întregime adevărat: în mod esențial, suveranitatea se dă în interior, numai o comunicare interioară îi manifestă prezența în mod veritabil. (Aș dori ca această schemă să nu depindă prea strict de realitățile specifice, dar nu mă pot abține să nu reamintesc că adeseori persoana regelui este atât de profund sacră încât e periculos să atingi ceea ce atinge el însuși 3: ceea ce este sacru, ceea ce este periculos, este în general

Note:

3 „La malaezi”, scrie H. Webster (*Le Tabou*, trad. de J. Marty, Payot, 1952, p. 252), „nu numai persoana regelui e considerată sacră, ci se crede că sfințenia corpului său trece în însemnele regalității sale și îi face să moară pe cei care violează tabuurile regale. Astfel, oamenii sunt ferm convinși că acela care comite o gravă ofensă față de persoana regală, acela care atinge (fie și pentru o clipă) sau imită (chiar și cu permisiunea regelui) principalele însemne ale demnității sale, care folosește greșit unul dintre aceste obiecte sau unul dintre aceste privilegii regale va fi *Kena dăulat*, adică lovit de moarte de o descărcare cvasi-electrică a acestei puteri divine despre care malaezii cred că se află în persoana regelui și care se numește *dăulat*, «sfințenie regală». Citat după W.W. Skeat, *Ma/ay Magic* (Londra, 1900, p. 23).

considerat ca interior, neavând, în fond, alt sens decât

interioritatea.) Dar suveranul nu este mai puțin obiectiv determinat de jocul suveranității: subiectivitatea nu este niciodată exprimată decât în termeni rudimentari și, la fel, atunci când ea are un sens, mijloacele utilizate pentru a o atinge sunt rudimentare: acestea sunt mijloace *exterioare*. Dar într-un anume sens, asta nu e valabil decât aparent. Ungerea, însemnele regalității, interdictele regale și măreția regală nu numai că desemnează regele, dar îl și fac să fie ceea ce este: regele evreu este unsul Domnului. Ceea ce este regele nu e mai puțin străin înlănțuirii cauzelor și efectelor. Dacă regele este unsul Domnului, atunci Domnul, și nu oamenii în măsura în care dispun de aceste înlănțuiri, este cel care a decis asta; Domnul: cel care, în spiritul acelor ce-l numesc astfel, este dat în afara lumii create, cel care nu depinde de nimic și care, peste regele ce-l reprezintă, este singurul și veritabilul suveran. La fel, Euharistia nu este *binele spiritual* pe care-l spune Biserica, prin faptul că acele cuvinte prescrise au fost murmurate, ci voința subiectivă a lui Christos, pe care nimic obiectiv n-o determină, este cea care dă cuvintelor unui preot consacrat puterea de a schimba realitatea obiectivă a pâinii în prezența subiectivă a lui Dumnezeu. Nevoia de a nu lăsa adevărul regesc la discreția unei determinări din afară a fost resimțită, de altfel, atât de puternic, încât alegerea suveranului depindea cel mai adesea de un element pe care soarta îl oferea dinainte și pe care utilizarea unor mijloace nu-l putea înlocui, precum sângele. Subterfugiul era grosolan, pentru că la originea dinastiilor o instaurare din afară producea de una singură, pe cât se pare, diferența dintre primul suveran și ceilalți oameni. Dar găsirea unor mijloace n-a avut poate sensul pe care-l sugerează gândirea obiectivă. Calitățile pe care primul suveran a trebuit să le dovedească nu semănau în principiu cu cele ale omului de stat sau ale șefului de război de astăzi, care intervin întotdeauna din afară pentru a schimba în favoarea lor determinațiile lumii obiective. El avea, dimpotrivă, de făcut dovada unor calități de ordin subiectiv: el trebuia să se situeze, în fața celorlalți, în raportul de la *subiect* la *obiect* și în postura de ființă umană în fața restului lumii, în fața animalelor, în fața lucrurilor. Fără îndoială, lucrurile nu se petreceau așa de simplu cum ni se pare și, de altfel, echivalența subiect/obiect și om/animal nu s-a stabilit atât de ușor. Dar ceea ce trebuie să manifeste în afară era un adevăr interior. El se afla în condițiile profetului sau ale sfântului dovedindu-și caracterul divin prin miracole în care apare eficacitatea

exterioară a *sfințeniei subiective*.

4. Recunoașterea suveranității celui alt, rangul personal în ierarhie și în funcție – sau diferența fundamentală dintre religie și regalitate

Posibilitatea dată într-un om oarecare de a surprinde în celălalt adevărul său interior și dificultatea pe care o are de a-l surprinde în sine se află la baza aspectului dezarmant al suveranității.

Întâi de toate, nu este ușor să abdicî în favoarea celui alt. Dacă mulțimile au făcut-o în mod liber și chiar dacă ele au multiplicat experiența la infinit, asta nu s-a întâmplat niciodată fără o rezervă personală: fiecare străduindu-se care mai de care să se apropie *mai mult decât celălalt* de suveran, de cel ce rezuma în el însuși posibilitățile de bogăție infinită a ființei. Suveranul se înconjura de o curte unde lumina care emana de la el putea să-i lumineze direct pe cei care se apropiau cât mai mult de el. Un om putea să fie plasat prin naștere la limita acestei demnități supreme pe care numai unul singur putea s-o asume. Din grad în grad, pretenția se justifica tot mai puțin, dar ea risca să fie mai legitimă decât pretenția altcuiva. Ceea ce nu dădea nașterea, putea fi compensat de abilitatea ambiției, de intrigă sau de merit. Banii înșiși asigurau, prin cheltuire, posibilitatea de a semăna suveranului: prin posesia unei averi, un om iese din insuficiența mijloacelor care, punându-l la discreția necesității, conferă în această lume aspectul subordonat, în măsura în care nu putem pretinde în această lume să nu mai depindem de nimeni, ne străduim într-un fel sau altul să primim cel puțin reflexia acestei măreții depline, care aparține numai celui a cărui suveranitate nu depinde decât de el însuși. În limitele creștinismului, acest principiu a cunoscut o deformare: suveranitatea cel puțin ținea de Dumnezeu... Dar în jurul regelui, cine putea să-și învingă prietenii reușea să apară în lumina pe care o emana regalitatea.

De obicei, măreția regală nu strălucește în solitudine. *Recunoașterea*4 mulțimii, fără de care regele nu este nimic, implică *recunoașterea* celor mai mari, a celor care ar putea să aspire la rândul lor la *recunoașterea* celorlalți. Dar regele, care nu ar avea deplina măreție dacă n-ar fi *recunoscut* de către cei mai mari, trebuie să-i *recunoască* pe aceștia din urmă ca atare. Măreția suverană are întotdeauna aspectul unei compoziții ordonate pe care o capătă în „curți”. Sacerdotale sau regale, demnitățile stabilesc întotdeauna o

ierarhie în care diversele *funcții* formează *ranguri* care, crescând de la unul la altul, susțin oarecum această demnitate supremă care, depășindu-le pe toate, este singura posedând plenitudinea ființei. Dar trebuie să spunem în schimb că, în acest fel, ființa ne este întotdeauna dată în degradarea *rangurilor*, cel mai adesea legată de *funcții*. În chip necesar, funcția este degradantă. Cine o asumă muncește, prin urmare e servil. Tema prodigioasei comedii pe care o jucăm de la originile istoriei ni se înfățișează în această formulă. Într-o astfel de comedie a splendorii, umanitatea se străduia în mod mizerabil să scape de mizerie. Într-adevăr, splendoarea are acest scop precis: ea acuză caracterul mizerabil al muncii, dar pretinde, în timp ce acuză, că se ridică deasupra ei, crezând că scapă legilor sale. Dificultatea începe odată cu degradarea rangurilor, care înlocuiește violenta negare a momentului suveran cu diviziunea muncii, fie ea și diviziune a muncii celei mai puțin servile. La sfârșit, diviziunea nu-l ocolește pe regele însuși, iar regalitatea, ce fusese sacerdotală la început, nu mai este ea însăși, fără îndoială, decât funcția cel mai puțin degradantă, deși rămâne o funcție.

Ar fi inexact să spunem că regalitatea nu a atins splendoarea la care pretindea și că n-a fost niciodată decât împotmolire a splen-Note:

4 Folosesc cuvintele a *recunoaște* și *recunoaștere* nu în sensul de grațitudine, ci în sensul hegelian. Pentru Hegel, ceea ce nu este în noi decât în măsura în care aceasta ne apare ca atare nu există cu adevărat decât din clipa în care ceilalți îl *recunosc* ca atare: astfel, devine evident, de exemplu, că nimeni nu este rege înainte ca ceilalți să-l fi *recunoscut* ca atare.

dorit. Regalitatea a fost deopotrivă splendoare și împotmolire. O parte considerabilă era acordată măreției, dar niciodată ea n-a putut s-o scoată din noroi.

Trebuie să vedem în aceste meandre ceea ce a devenit ființa pentru ea însăși.

Mediocritatea formelor regale nu poate fi tăgăduită. Ea frapează dacă o comparăm cu formele religioase. Asta pentru că religia deschidea ceea ce închidea puterea regală. E dificil să detaliem acest lucru, deoarece principiile se confundă: regalitatea este religioasă și religia este regală, însă regalitatea asuma *funcția* pe care religia nu o asuma. În măsura în care suveranitatea pe care fiecare om o posedă – exceptând cazul în care o renegă în profitul altcuiva – a devenit, atunci

când mulțimea a renegat-o de fapt, prerogativa unuia singur, acesta din urmă o primea aproape fatalmente ca o sarcină politică. La prima vedere, se pare că oficialii au fost primii care au asumat-o. Dar regele și oficialii săi⁵ formau un ansamblu solidar: regele emana splendoarea fără de care oficialii n-ar fi avut puterea inerentă oficiului lor, oficialii extră-geau din activitatea lor eficientă această parte de suveranitate ce emana din ei, în cele din urmă, astfel încât, regele nefiind, așa cum se întâmpla adeseori, decât o victimă promisă sacrificiului, suveranitatea era și ea împotmolită în funcțiile pe care le făcea posibile și care dădeau deja o strălucire secundară, dar o strălucire totuși, celor care se achitau de ele.

Dificultăți de același gen se regăsesc în raporturile dintre religie și magie: religia, care nu se deosebea în mod radical de magia eficientă (decât poate în măsura în care viza comunitatea întreagă și nu interesul indivizilor), suferea ea însăși de o împotmolire în lumea lucrurilor. Dar formele religioase rămase distincte de instituția regală nu erau, precum aceasta din urmă, brutal îngre Note:

5 Vezi datele etnografice în A.M. Hocart, *The King and Councillors* (Londra, 1936). [Redăm prin „oficiali” termenul „officiers”, care poate să desemneze deopotrivă funcționarii, consilierii, ofițerii. Am preferat acest termen pentru a face legătura directă cu „oficiul”, cu serviciul pe care cei din preajma regelui îl asumau și-l exercitau. Vezi mai jos și subcapitolul 6, „Feudalitatea (4): dispersia dreptului de întrebuințare”, din partea a II-a. N.T.]

unate de sarcina puterii. Regalitatea opera esențialmente în spațiu diviziunea dintre profan și sacru: demnitatea regală se separa de mulțime, în sânul căreia rangul, ce depindea de o proximitate mai mare sau mai mică, introducea o ierarhie spațială în care dominau eroarea, minciuna și platitudinea. Religia, în sens restrâns, transfera și ea separațiile pe care le opera în spațiu: ea definea incinte și ordona persoane sacre. Dar, pe de o parte, diferențele de care dispunea astfel nu depindeau atât de mult ca și în ordinea regală de diferențele în care se jucau lucrurile însele (funcții, intrigă, forță); pe de altă parte, repartiția religioasă era făcută esențialmente în timp. Principiul religiei, în măsura în care ea se opune formelor regale, derivă din necesitatea pentru umanitatea comună de a acorda activității profane o parte importantă din timpul său. Chiar și atunci când religia consacră persoane, ea nu dispune neapărat de întreg timpul lor. Și dacă cineva

se dedică religios cu totul sacralului, este pentru că, în principiu, a ales s-o facă, la vârsta la care alegerea este posibilă: însă *alegerea* nu este dată decât în timp, iar *rangul* în spațiu. Rangul depinde: – de naștere, care este o diferență spațială; – de merit, care întemeiază acțiunea pe lucruri, al căror rezultat se ordonează în spațiu; – de forță, care, în măsura în care dispune static de rang, este ea însăși un conținut al spațiului. Astfel religia pune în joc ceea ce nu este niciodată dat în mod static, ceea ce se *decide*. Ordinea regală este ea însăși suverană, ea se manifestă în *clipa* preferată speculației muncii, dar, dacă s-ar putea, clipa regală ar fi fixată în forme regulate. Capriciul care o întemeiază se preschimbă în maiestate. Religia însăși e închisă, e înfrânată în veleitățile capricioase care o exprimă și ea derivă din tentația de a surprinde clipa, de a o atinge așa cum atingem lucrurile, dar ea nu este neapărat legată de această realitate exterioară a lucrului, de care dispune puterea suverană. Prin propria sa mișcare, regele nu mai poate să se piardă, el a devenit garantul vieții și fericirii celorlalți. Regele și oficialii săi se înalță în sânul lumii sacre ca o fațadă orbitoare la adăpostul căreia se joacă interese variate, unele de nemărturisit, altele nemărturisite. Putem să simțim în fața acestei fațade străfulgerarea miraculoasă a clipei, dar lumina împiedică să se vadă sordida realitate a ordinii lucrurilor.

Experiența interioară a acestor forme complexe ne este dată în două feluri: în primul rând, o parte a experienței noastre interioare corespunde felului în care formele exterioare ne apar pe planul vieții comune; în al doilea rând, jocul ființei personale se compune în noi din aceleași mișcări de fală și de ascundere, de confuzie a clipei și a lucrului, ca și jocul ființelor în general.

5. Revoluția

Aproape că nu mai este nevoie să spunem că un sistem atât de contestabil este astfel îndeosebi pentru cel care nu profită nici de avantajele suveranului, nici de cele ale rangului. Suveranul și demnitarul încetează să-i aducă beneficiul subiectului. El ar putea, dacă s-ar supune, să primească de la ei adevărul său subiectiv, să vadă în rege și în anturajul său o imagine a splendorii, la care, în forul său interior, n-a încetat să pretindă. Dar el își spune: „Această splendoare e falsă!” (și nu se înșală deloc). Și: „Ea ascunde exploatarea mizerabililor printre care mă aflu și eu!” (el are, de această dată, dreptate întru totul): el refuză să ducă mai departe alunecarea tradițională ce-a

permis să ia drept *ceilalți* un personaj somptuos înconjurat de privilegiile pe care le învăluia în măreția sa. Vicleșugul cel mai repede demascât este cel al privilegiatilor care nu strălucesc precum regele și ale căror fărădelegi sunt foarte vizibile. Dar singura revoltă veritabilă începe în clipa în care persoana regelui se află în joc, în care omul mulțimii decide să nu mai alieneze în favoarea altcuiva, indiferent cine ar fi, partea de suveranitate ce-i revine. Numai în acest moment asumă în el însuși, în el singur, deplinul adevăr al subiectului.

Astfel, Albert Camus are dreptate să facă din următoarea formulă un principiu: „Mă revolt, deci sunt”. Adevărul *eului* însuși este în discuție atunci când încetăm să ne subordonăm, însă revolta nu începe în momentul în care *noi* ne revoltăm. Când suveranul însuși refuza să accepte într-un tot interdicțiile pe care e fondată societatea, când începea să le încalce într-un fel sau altul, în numele tuturor celor din jurul său, începea revolta, iar suveranul putea să spună în numele celorlalți: „Am refuzat să mă supun, deci sunt”. Această rezervă este mai grea decât pare. Revolta se definește prin nu-ul categoric pe care-l opune lumii suveranității în mod global. Dar dacă, în această mișcare de negație, revolta însăși ar fi negată, revolta, *subiectul* însuși, acest adevăr intim care apare brusc în momente suverane?

6. Marchizul de Sade sau revolta suverană

Nu mă pot abține, în acest punct, să nu introduc câteva considerații legate de poziția unui om aparte, marchizul de Sade, care a primit prin naștere o parte din măreția suverană, dar care a dus în același timp revolta până la extremitatea consecințelor sale.

Despre acest personaj, despre care pot să spun ceea ce Voltaire spunea despre Dumnezeu, că dacă n-ar fi existat, ar fi trebuit inventat, este greu să vorbești fără să provoci neînțelegeri. Tocmai datorită unor neînțelegeri, de altfel, mișcările sale umorale s-au asociat cu convulsia revoluționară a vremii sale. Acest mare senior își spune pe bună dreptate că trebuie să dispunem nemărginit de noi înșine și de lume, căci altfel suntem fie proști, fie servili. Greșeala sa a fost, desigur, să-și imagineze că putem după bunul-plac să-i considerăm pe *ceilalți* ca exteriori nouă, astfel încât ei să nu poată conta niciodată pentru noi decât în mod absurd, fie din teama de ei, fie pentru avantajele pe care le așteptăm de la ei. Astfel, am putea să-i omorâm sau să-i torturăm pe ceilalți, care nu sunt nimic pentru noi, de fiecare dată când ar rezulta o plăcere din asta. În acest sens e vorba de o greșeală grosolană: putem

să privim după voie un altul, câțiva sau chiar un mare număr în acest fel, dar ființa nu este niciodată eu *singur*, este întotdeauna eu *și semenii mei*. Chiar dacă *semenii mei* se schimbă, dacă-l exclud dintre ei pe cel pe care-l consideram astfel, dacă-l adaug pe cel pe care-l consideram ca exterior, vorbesc și atunci sunt – ființa în mine însumi este – în afara mea ca și în mine însumi. Prin urmare, a dispune de noi înșine și de lume are cel puțin această limitare: că, dacă nu lumea, atunci măcar o parte a ființelor pe care le conține nu este complet distinctă de noi. Lumea nu este compusă, așa cum își reprezenta Șade la limită, din el însuși și din lucruri. Dar ideea pe care și-a format-o despre revoltă se află și ea la extrema posibilului. Dacă ea implică unele contradicții, acestea nu-i pot totuși suprima sensul.

Șade a calificat drept crimă abolirea ordinii monarhice: în consecință, mulțimea revoluționarilor se afla în crimă, fiecare revoluționar fiind complice cu ceilalți și, deoarece fiecare era părtaș la crimă, trebuia să persevereze în ea. Societatea criminalilor trebuia să se dedea crimei, fiecare cetățean putea accede la plăcerea supremă ucigând și torturând. Se știe că Șade a asociat acestei libertăți a crimei abolirea pedepsei cu moartea. El admitea că impasibilitatea legii nu poate justifica o condamnare la moarte pe care ar justifica-o doar pasiunea criminalului, care măcar l-a scos în afara ei. Pot să transcriu în termeni diferiți o manieră de a vedea lucrurile atât de singulară. Condamnarea la moarte este transgresarea interdictului uciderii. În esența sa, transgresiunea este un act sacru. Condamnarea la moarte legală este profană și ca atare inadmisibilă.

Voi folosi acum această terminologie (care-mi aparține într-un anumit sens) pentru a exprima gândirea lui Șade în ansamblul său. Omul care a încetat să vadă propriul său adevăr subiectiv în rege, care a voit să-l găsească în el însuși, nu l-a găsit, așa cum făcuse de fapt și regele, decât în crimă. Dacă l-a găsit, asta s-a petrecut prin uciderea regelui, însă dacă abandonează crima, el se supune de la bun început, dacă nu regelui, pe care l-a ucis, cel puțin acestei puteri care, în numele regelui, limita libertatea celui care nu avea prerogativa suverană și care, după ce regele e mort, limitează libertatea tuturor oamenilor.

Acest adevăr fundamental e schematic, libertatea suverană a regelui are puțin de-a face cu nenumăratele crime ale monștrilor pe care le zămislea imaginația autorului lui *juliette*. Să ne gândim la momentele de masacru libidinos în care țipetele provocate de bucurie

se amestecau cu vomitățile. Principiul lor este totuși același, suveranitatea fiind negația interdictului. Într-adevăr, crudele monstruoziități ale lui Șade n-au decât un sens, lipsa lor de măsură subliniind și acuzând acest principiu. Tot ceea ce contează, pentru mine, este să marchez împotmolirea revoltei. Revolta refuza să alieneze în beneficiul celui alt o suveranitate care îi aparține, dar, așa cum a simțit și a exprimat în mod paradoxal Șade, el n-a știut să se mențină pe direcția în care înainta. A lichidat acea subiectivitate regală care i se impunea și care-l priva pe el însuși de subiectivitate, dar n-a știut să regăsească pentru sine acel ceva de care-l privase gloria regelui. El nu era, pentru societatea monarhică, decât un obiect, dar nimic nu era schimbat în societatea republicană, decât poate că nu se mai afla înaintea lui un *subiect* al cărui caracter suveran părea a fi singura cauză a limitării sale. Acela însuși care a luptat pentru abolirea a ceea ce-l oprima, ce-l cobora la nivelul lucrurilor, trebuie încă să regăsească pe undeva ceva de care-l privase oprimarea. Mai mult, el a pierdut ceea ce măcar societatea monarhică avea, și anume o reprezentare a ființei destul de completă, astfel elaborată încât ființa nu se putea confunda în cadrul ei cu lucrurile, reduse la obiectivitatea lor.

7. Suveranitatea fără priză la NIMIC sau poezia

Cele spuse până aici sunt fără îndoială o simplificare grosolană. Lumea este întotdeauna mai bogată decât limbajul, mai ales dacă extragem dintr-o imensă dezordine o perspectivă sesizabilă cel puțin pentru o clipă. Limbajul sărăcește atunci ceea ce este și trebuie s-o facă, altfel n-am putea întrevedea ceea ce nu este la început vizibil. Dar încerc în felul acesta să descriu o experiență interioară comună și comunicabilă, care să ajungă la acest subiect suveran la care ajungea atât de greu societatea feudală și pe care prea adesea revolta l-a ratat din motivele pe care le-am expus. Deschizăturile miraculoase, prin care lumina ne inundă brusc, sunt mereu apropiate de aceste perspective degajate. Cel puțin putem, în întinericul cel mai profund (în obscuritatea inteligibilului), să dispunem în așa fel aparențele încât să înceteze să închidă în jurul platitudinii noastre zidul obiectivității.

Nu hazardul a deschis în fața noastră, în acest zid, breșa pe care a întrezărit-o *imaginația* lui Șade. Breșele din acest zid sunt într-adevăr imaginare, numai pietrele care-l compun sunt *reale*. Ele sunt lucrurile, dar, în lucruri, *realitatea* nu e profundă: ea este

superficială în fundamentul său și e important mai ales să demonstrăm că zidul pe care ele ni-l opun, dacă e de nedepășit, poate fi măcar ocolit în toate felurile. Ceea ce păruse odinioară că închide zidul ținea de greutatea care a tins să facă un lucru din suveranitate. Zidul se închidea în ochii celui pe care nu-l copleșea măreția rânduită de regi și de preoți. El avea dreptate să le demaște minciuna și s-o combată. Dar trecutul nu mințea așa cum credea el: *în realitate*, trecutul nu mințea decât în măsura în care, *în greutatea sa*, el reprezenta sub forma unui lucru ceva al cărui principiu este de a nu fi un lucru. (El le reprezenta astfel în două feluri: în greutatea unei gândiri incapabile să se elibereze și în forma profiturilor materiale obținute de cei ce se serveau ca de un ecran de splendorile al căror sens era tocmai de a nu servi.)

Aș dori să închei acum această rapidă introducere propusă, nu *pentru un obiect de studiu* (așa cum este, pe bună dreptate, pentru istoria religiilor), ci pentru o *problemă* (care nu este, pentru spirit, nimic mai puțin decât o sfâșiere). Cred că am explicat îndeajuns imposibilitatea de a trata suveranitatea ca un obiect... Vorbeam adineauri de minciună, urmez astfel într-un anume sens critica raționalistă, vorbind despre minciunile trecutului. Dar am plasat în aceste minciuni singurul adevăr care contează după mine (precum și după toți cei pe care nu i-a alienat serviciul lucrurilor), în aceste minciuni? Dar nu numai în acestea. Și în minciunile tuturor acelor care au căutat sau vor căuta ceea ce caut eu. Suveranitatea nu este nimic, și cât de greu (dar inevitabil) a fost să se facă din ea un lucru – asta m-am străduit să spun. Mă gândesc aici la deschiderea artei, care minte întotdeauna, dar fără a-l înșela pe cel pe care-l seduce.

Încă o dată, nu hazardul îl reducea pe Sade la imaginar, în celula sa de la Bastilia⁶. În lumea suveranității decăzute, ima-Note:

6 Aici a scris, în 1786, Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei, al cărei manuscris s-a pierdut în timpul unui jaf ce a urmat zilei de 4 iulie 1789, revoltă la care Șade a participat în felul său, ațâjând mulțimea de la fereastra sa. El țipa într-o țevă ce servea la evacuarea gunoaielor sale: „Oameni din Paris, prizonierii sunt ginația este singura capabilă să dispună de momente suverane. În mod profund, domeniul erotismului este el însuși imaginar, un domeniu pe care-l limitează solitudinea relativă a celulelor. Erotismul nu pare să copleșască la fel de mult spiritul ca imaginația artei și, prin urmare, ceea ce opunea el

tradiției ființelor suverane era mai puțin inconsistent: există oare ceva mai teribil decât figurile opuse de revolta lui Șade figurii unei maiestății divine pe care au încarnat-o regii? Tocmai pentru că s-a ridicat la nivelul acestui „teribil”, pentru că a recunoscut în opera lui Șade măsura smintită a poeziei, „mișcarea modernă” a scos arta din subordonarea în care o lăsaseră aproape întotdeauna artiștii aflați în *serviciul* regilor și al preoților. Dar, oarecum, „mișcarea modernă” s-a destrămat astăzi și primul său elan s-a amestecat cu o fanfaronadă plictisitoare. Antecedentele de la care se reclamă au mai mult sens decât ea. Mi se pare adesea că arta câștiga din a servi un sistem pe care-l ghida împotmolirea mai mare sau mai mică a suveranității revolte: ea evita în felul acesta piedica vanității individuale, care înlocuiește împovărătoarea solemnitate de odinioară cu împotmolirea ridicolă și degradantă. Dar nu voi uita niciodată momentul „teribil” când arta modernă a denunțat servitutea, orice servitute, și când a revendicat moștenirea „teribilă” a suveranilor decăzuți. Cei care au vorbit în numele său n-au avut poate decât arareori conștiința unui „imposibil” la care-i hărăzea cuvântul lor. La rândul lor, își făceau iluzii, revendicau drepturi, privilegii, fără a-și da seama că și cel mai mic protest, împotriva celor ce sunt reprezentanții lucrurilor, îi plasa în continuarea privilegiatilor de altă dată. Cine vorbește în numele unei arte suverane se plasează în afara unui domeniu real, asupra căruia nu are nicio priză, împotriva căruia e lipsit de drepturi. Artistul nu e nimic în lumea lucrurilor, și dacă își revendică un loc în ea, fie și numai pentru a vorbi sau, mai modest, pentru a mânca, el se situează în urma celor care au crezut că suveranitatea poate să aibă priză

Note:

măcelăriți!” Din acest motiv, guvernatorul de Launay l-a transferat la Bicêtre. Astfel, manuscrisul cărții, pe care nu l-a putut lua cu el, s-a pierdut. Șade plângea pentru această pierdere cu lacrimi de sânge, dar manuscrisul a fost regăsit, la o vânzare, un secol mai târziu.

asupra lumii lucrurilor fără să se alieneze. E treaba lui să seducă: totul e jucat dacă nu poate să seducă purtătorii de cuvânt ai acestei lumi. Nu-i mai rămâne atunci decât să tacă și nu trebuie să regrete niciodată vremea în care suveranitatea se subordona lucrurilor voind să le subordoneze: nu e treaba lui să știe dacă purtătorii de cuvânt sunt calificați⁷.

7 Voi reveni asupra locului pe care îl asumă arta în istoria

suveranității. Ansamblul părților următoare tinde să clarifice această mișcare ce duce de la suveranitatea arhaică la cea a artei, dar îndeosebi capitolul IV din partea a patra tratează tranziția artei – de la expresia subiectivității suverane existând sub formă de instituție, la cea a subiectivității autorului.

Partea a doua

SUVERANITATEA.

SOCIETATEA FEUDALĂ

ȘI COMUNISMUL

I

CE ÎNSEAMNĂ COMUNISMUL?

1. Suveranitatea în perspectivele produse de convulsia comunistă

Am intenția să tratez acum problemele suveranității în lumea actuală. Aceste probleme se puneau odinioară în conștiința generală, în mod nemijlocit. Dar umanitatea de astăzi își imaginează că s-a desprins de aceste vechituri, pe care le păstrează pentru orice eventualitate, dar fără să reflecteze asupra lor vreodată. Umanitatea prezentă are orizontul comunist în fața ei. Și putem spune că, în general, ceea ce altă dată părea suveran, a devenit de neacceptat, nedemn de alte considerații, decât, după caz, curiozitatea arheologului sau lupta de neînțeles având ca scop aneantizarea. Dacă luăm în considerare lucrurile în ansamblul lor, trebuie să spunem despre universul în care viața oamenilor aspira pretutindeni, în mod naiv, la forme suverane, că a făcut „tabula rasa din trecut”. Suveranitatea nu mai este vie astăzi decât în perspectivele comunismului. Ea mai poate îmbrăca în ochii noștri o semnificație vie numai în măsura în care convulsiile comunismului îi dau viață. Nu voi căuta așadar direct semnificația suveranității, ci pe cea a comunismului, care este contradicția sa cea mai activă. Mai întâi, comunismul este mișcarea contrară, repercusiunea care și-a extras forța din ea pentru a o doborî – și care și-a obținut eficacitatea din opoziția pe care a trezit-o. Comunismul mai este și acea lume imensă în care ceea ce este suveran trebuie să re trăiască, sub forme noi poate, dar poate chiar în formele cele mai banale. Oricum, ar fi greu de susținut o căutare în altă partedeacă în aceste tulburi perspective – a aspectelor suveranității vizându-i direct pe oamenii mărginiți de timpul prezent.

2. Dificultatea și oportunitatea de a ști ce înseamnă până la

urmă comunismul în lumea actuală, comunismul este lucrul cel mai familiar din lume. Pretutindeni, comunismul s-a impus atenției ca un fapt sau ca o posibilitate de primă importanță: sunt puține ființe umane care să nu aibă o idee oarecare despre el, uneori asociată cu ura, alteori cu devotamentul, mai rar cu indiferența. Toată lumea e de acord într-un singur punct: este vorba de o contestare a proprietății private, care vizează mai ales mijloacele de producție și, înainte de toate, întreprinderile industriale. Despre asta, nimeni nu spune nimic. Dar este vorba de rolul acestei mișcări extraordinare, de locul său în istoria umanității, iar dezacordul nu se limitează la opoziția obișnuită a partizanilor și a opoziților. Asemenea conducătorilor lor, partizanii nu numai că nu depășesc principiul adevărului practic, al adevărului eficient, care se leagă în același timp de valoarea de propagandă și de rezultat, ci trec sub tăcere partea de adevăr care dăunează propagandei și afirmă în cursul procesului de epurare ceea ce li s-a părut necesar pentru condamnarea acelora dintre amicii lor politici care nu mai sunt de acord cu ei. Aceste practici nu sunt noi, ele au fost întotdeauna inerente acțiunii politice, dar pentru că această acțiune, în cazul lor, se justifică printr-o ideologie, adică printr-o poziție riguroasă de adevăruri, pentru că ea este în mod chiar exclusiv expresia istorică a acestor adevăruri, din atitudinea conducătorilor comuniști se degajă o mare neliniște. Aceasta, prin definiție, nu influențează de o manieră paralizantă planul eficacității, ci retrage încetul cu încetul realitatea comunismului din jocul liber al gândirii umane, acesta din urmă devenind de neimaginat dacă nu mai este accesibil primului venit.

Note:

1 Vorbesc aici despre comunismul considerat în general ca o doctrină politică în acțiune, încercând să schimbe lumea, și nu așa cum o fac teoreticienii comuniști în momentul în care au în vedere faza comunistă și terminală a transformării lumii, în care fiecare va primi după propriile sale nevoi, opunând-o fazei socialiste, imediat anterioare, în care întreaga producție este asumată și organizată de colectivitate.

Inevitabil, astfel de considerații par inoportune și ostile din punctul de vedere al partizanilor. Dar dacă acțiunea comunistă ajunge la bun sfârșit, adică dacă revoluția începută absoarbe lumea și își îndeplinește sarcinile, ele se vor regăsi la sfârșit în mod sensibil în forma pe care am prezentat-o. Într-adevăr, să luăm exemplul

diferențelor dintre istoria evenimentelor revoluționare scrisă de Lenin în timpul vieții și cea pe care aparatul stalinist a dictat-o cincisprezece ani mai târziu. Din două lucruri unul: sau vom trece, așa cum spera Marx, de la lumea necesității la cea a libertății, caz în care vor deveni ușor de explicat aceste schimbări prin necesitatea, dispărută ulterior, în care s-a aflat Stalin, anume de a modifica rolul pe care l-au avut în istorie cei care i se opuseseră; sau comunismul realizat va fi tot o lume a necesității, ceea ce un partizan ortodox nu va admite decât cel mult în forul său interior, neputând ignora rolul lui Troțki în 1917.

Bineînțeles, intelectualii militanți dau acestor tipuri de întrebări numele de postrevoluționare, iar asta înseamnă că grija de a înțelege comunismul este ea însăși o grijă postrevoluționară. Astăzi, când soarta revoluției este în joc, „nu este vorba de a înțelege lumea, este vorba de a o schimba”. Oricum, un comunist nu are de ce să se mire dacă, într-o bună zi, dorința de a înțelege apare drept consecința unei acțiuni în care, practic, într-o anumită măsură, se cere actorilor să considere înțelegerea ca secundară și prea puțin actuală.

De fapt, absența de interes a cvasitotalității non-comuniștilor pentru înțelegerea comunismului și angajamentul militanților într-o cohortă acționând aproape fără să discute – conform unor directive în care totalitatea jocului nu este niciodată cunoscută – au făcut din comunism o realitate străină, ca să spunem așa, de lumea reflecției. O vastă dezvoltare a acțiunii se prelungește în întuneric: cei care-i cunosc resorturile ascunse au trebuit să renunțe să facă din cunoașterea ei ceva accesibil celorlalți și, presupunând că un travaliu intens le-ar lăsa timpul să le definească, ei nu vor putea comunica liber perspectivele cele mai generale ale jocului lor. Ceea ce Lenin a făcut în limitele puterii sale probabil că nimeni n-ar mai putea astăzi nici măcar să îndrăznească. În orice caz, Lenin n-a cunoscut decât zorii interminabilei zile în care se prelungește experiența revoluționară, iar succesorii sau n-au dat dovadă de un geniu intelectual care să-l egaleze. Până și cei pe care opoziția îi elibera de necesitatea de a masca un joc în tăcere, chiar în perioada în care au beneficiat de o informație excepțională, au demonstrat la sfârșit neputința crescândă a reflecției legate de grija de a acționa (pentru care grija de a critica acțiunea nu este decât o variantă). După moartea lui Lenin, Troțki a fost cel mai strălucitor dintre teoreticienii comuniști, dar ideile sale clare și justețea unora dintre previziunile sale nu elimină faptul că

evenimentele pe care le comentează l-au împins deoparte. Chiar dacă valoarea teoreticianului poate fi pusă în raport cu înfrângerea finală a conducătorului de joc, superioritatea practicienilor asupra teoreticienilor ar deveni evidentă, pe măsura unor evenimente care nu încetează să-i depășească pe cei care le trăiesc, iar insuficiența teoriilor troțkiste ar rămâne neschimbată [2].

3. Diferența dintre perspectiva marxistă primitivă și perspectiva actuală

Nu pot să dezvolt aici o nouă interpretare a comunismului amintind de reflecția lui Hegel asupra evenimentelor revoluționare recente, așa cum o expunea în 1806 *Fenomenologia spiritului*. Mă mărginesc să propun câteva reflecții preliminare: ele sunt legate de moartea lui Stalin și de necesitatea unei reveniri asupra vieții acestui om de mare anvergură2.

Note:

2 Mai concret, aceste reflecții mi s-au impus în urma lecturii cărții *Staline*, de Isaac Deutscher (Gallimard, 1953), a cărei traducere franceză a apărut după moartea șefului de guvern rus. Lucrarea lui Deutscher, din care, într-o chestiune pe care am urmărit-o întotdeauna, am aflat multe lucruri, se impune atenției printr-un anumit număr de motive excepționale. Este opera unui autor a cărui detașare reamintește în multe privințe de cea a istoricilor vorbind despre istoria romană sau despre cea egipteană: în mod evident, Deutscher a vrut să înțeleagă și nu să răspundă la exigențele bine stabilite ale partizanilor și opozanților. Este posibil totuși ca, în ciuda acestui fapt, să nu fi atins adevărul. Adevărul poate fi, în fond, mai antistalinist sau mai stalinist. Oricum, căutarea adevărului pare să fi avut mai

Despre Stalin, trebuie spus că a dat comunismului o figură neașteptată.

Dacă vrem să judecăm comunismul, e nevoie să marcăm în primul rând diferențele opunând dezvoltarea pe care a prevăzut-o Marx faptelor posterioare previziunii. (La drept vorbind, se obișnuiește să se insiste asupra acestor diferențe cu o intenție de denigrare: asta mi se pare destul de naiv.)

Astăzi, principală deviație a istoriei în raport cu Marx se înfățișează în plină lumină. Pentru marxism, revoluția socialistă răspundea situației date în țările ajunse la dezvoltarea industrială cea

mai avansată. Nivelul de viață al proletarilor din aceste țări nu putea fi sensibil îmbunătățit atâta vreme cât revoluția nu va fi

Note: continuare multă importanță în ochii săi decât dorința de a face rău sau de a elogia. Asta se întâmplă foarte rar când e vorba de un subiect arzător, mai ales dacă adăugăm că Deutscher a trăit evenimentele îndeaproape. S-a născut în Polonia, în 1907, și la început a fost comunist. Vorbea rusa cu ușurință și călătorea mult în Rusia. N-a fost exclus din partid decât în 1932. Astăzi însă se află foarte departe de ostilitatea comunistă față de umanitatea obișnuită, indiferentă comunismului. El pare eliberat de grija de a schimba lumea: este un jurnalist ca oricare altul. Dar dacă vechile sale opinii nu mai influențează scrierile sale, asta nu înseamnă că nu beneficiază de o informație de care nu dispune primul venit dintre non-comuniști. Pornind de la această bază, a putut să valorifice numeroase publicații rusești care permit deja ele însele o cercetare de detaliu. Studiile sale critice sunt deopotrivă clare și prudente: ele vor fi discutate în mai multe puncte, dar, în obscuritatea în care adevărul evenimentelor și al cauzelor lor a rămas învăluit, nimeni nu poate neglija altfel decât cu rea-credință ansamblul coerent al datelor acestor studii. În mare, Deutscher îl justifică pe Stalin fără a ascunde duritatea politicii sale. Toată lumea îi va putea spune, evident, că o asemenea duritate nu se justifică. Dacă starea lumii e mai bună după intervenția lui Stalin, asta e o altă chestiune. Dar Deutscher se mulțumește să arate că a dus la bun sfârșit acțiunile care îi fuseseră aparent comandate de o necesitate care-l constrângea: dacă n-ar fi reacționat cu acea energie care nu se dădea înapoi de la nimic, dacă n-ar fi avut sentimentul soluțiilor violente care se impuneau, se pare că, într-adevăr, la sfârșit, i-ar fi fugit pământul de sub picioare. E ușor de comentat pe urmă, și niciodată afirmațiile înțelepților de ultimă oră nu vor înceta să apară ca derizorii. Dar a căuta logica a ceea ce a părut la început o suită inexplicabilă de orori e în egală măsură sarcina pe care, implicit, istoricul a asumat-o. Istoria trebuie în primul rând să surprindă în fapte înlănțuirea unui joc determinat. Ea nu trebuie și nici nu poate rămâne la asta, dar cum ar fi cu puțință, fără a fi încercat, să vorbești pe îndelete de locul, totuși extraordinar, pe care l-a ocupat Stalin în istorie?

sfărâmat cadrele societății capitaliste. Țările înapoiate din punct de vedere industrial, care au păstrat formele societății feudale, sunt

coapte pentru revoluția burgheză, nu pentru cea socialistă. Dar în țările cele mai avansate, nivelul de viață al salariaților s-a îmbunătățit sensibil: prin urmare, activitatea revoluționară a devenit aici prea puțin eficace sau chiar nulă. Revoluțiile socialiste, cele conduse de militanți care se reclamau de la Marx, au învins în societățile cu structură agrară și feudală, iar țăranii au jucat un rol decisiv în cadrul lor. Evenimentele din China au scos în evidență această orientare neprevăzută și paradoxală.

4. Perspectivele lui Stalin dinainte de 1917

Acest aspect al revoluțiilor moderne este bine cunoscut, dar e interesant să observăm astăzi influența pe care a avut-o odinioară credința în imposibilitatea unor asemenea desfășurări ale evenimentelor. Lucrarea lui Isaac Deutscher are marele merit de a oferi, pentru politica lui Stalin, detaliile unei activități revoluționare ale cărei rezultate de fapt diferă de ceea ce-și reprezentaseră cei care le-au obținut. Deutscher o spune cu o claritate remarcabilă: toți, fără excepție, au văzut la început o absurditate în orientarea politică pe care trebuia s-o ia revoluția în continuare. Obiectul cărții sale este viața unui om politic care a optat în cele din urmă pentru „socialismul într-o singură țară”, care a făcut din partidul comunist rus agentul investițiilor industriale. Dacă e să apreciem caracterul paradoxal al acestei poziții a lui Stalin, trebuie să ne referim la climatul politic din primii ani ai secolului. În acea epocă, tânărul militant georgian îl urma pe Lenin cu fidelitate. Era de la sine înțeles, spune Deutscher, că „insurecția armată ar conduce, dacă ar reuși, la stabilirea unui guvern revoluționar provizoriu”. Dar „Rusia nu era coaptă pentru socialism” și, prin urmare, guvernul revoluționar provizoriu nu putea fi o „dictatură proletară”. El nu putea fi niciun guvern parlamentar, căci era cu neputință în plină revoluție. Lenin numea această guvernare o „dictatură democratică a muncitorilor și a țăranilor”. Această formulă obscură și contradictorie n-a fost niciodată limpede explicată, nici de autorul ei, nici de discipolii lui, deși a stat la baza propagandei bolșevice din 1905 până în 1917... După Stalin, în 1905, „guvernul revoluționar provizoriu ar avea de îndeplinit următoarele sarcini: să dezarmeze «forțele obscure ale contrarevoluției»; să conducă războiul civil; apoi să convoace prin alegeri generale Adunarea Constituantă, între formarea guvernului revoluționar, care nu-și extrăgea puterea din nicio sursă constituțională, și convocarea Adunării Constituante,

guvernul decreta o serie de reforme radicale, dintre care niciuna n-ar depăși limitele democrației burgheze. Aceste reforme ar cuprinde: proclamarea libertății presei și a întrunirilor, stabilirea de comitete țărănești revoluționare însărcinate cu reforma agrară, separarea Bisericii de stat, ziua de lucru de opt ore, instaurarea de servicii sociale și de burse de muncă etc. În ansamblu, acest program era mult mai moderat decât cel pe care îl va adopta... mai târziu guvernul laburist britanic. Pentru Rusia, el reprezenta o răsturnare completă” 3. Stalin, adaugă Deutscher, „susținea că programul expus mai sus n-ar putea fi aplicat decât în cazul în care clasa muncitoare socialistă s-ar alia cu țăranii individuali, deoarece clasa de mijloc liberală din orașe n-ar susține revoluția. El își dădea seama că, la urma-urmelor, clasa muncitoare și țăranimea urmăreau scopuri diferite și că era posibil ca interesele și politica lor să se ciocnească”. Dar șocul nu s-ar produce decât în momentul în care socialiștii ar suprima capitalismul, „iar asta nu era sarcina revoluției în Rusia”. Astfel, dictatura democratică a proletariatului și a țăranimii ar fi pur democratică, „întrucât în programul său nu *exista o uncie* de socialism pur” 4. Un fapt curios e că, deși și-a legat soarta de menșevici (dar din motive de organizare a partidului), Troțki era pe-atunci singurul socialist care credea că o revoluție victorioasă în Rusia nu putea să nu ducă la dictatura proletară și la socialism.

Note:

3 Deutscher, p. 71. Autorul trimite la *Operele* (în rusă) ale lui Stalin, vol. I, pp. 138 – 159.

4 Aceste ultime cuvinte ti aparțin lui Stalin.

Se știe că, din februarie până în aprilie 1917, Stalin, care făcea parte din Comitetul Central bolșevic încă din 1912, a condus politica bolșevică la Petersburg. În acea perioadă, el a respectat acest program cu care odinioară Lenin era într-un tot de acord. Dar, în aprilie, Lenin a putut ajunge în capitală și a luat numaidecât conducerea mișcării. Atunci când a pronunțat discursul care definea noua politică bolșevică, atunci când a afirmat că revoluția intra într-o fază socialistă, că băncile trebuiau reunite într-o bancă națională unică și că industria nu putea fi imediat socializată, dar că producția și distribuția trebuiau să fie plasate sub controlul muncitorilor, el i-a luat prin surprindere pe cei care-l ascultau. „Un autor nebolșevic, care era prezent din întâmplare la conferință, a descris mai târziu impresia pe care i-au produs-o

cuvintele lui Lenin: «Nu voi uita niciodată, spune el, că acel discurs m-a îngrozit și m-a surprins ca un trăsnet, nu numai pe mine, un eretic prezent acolo în mod accidental, ci și pe toți fideli fără excepție. Pot spune că nimeni nu se aștepta la așa ceva. Era ca și cum toate elementele spiritului însuși al distrugerii universale și-ar fi ieșit din matcă, fără a cunoaște nici opreliști, nici îndoială, nici dificultăți personale, nici considerații personale, pentru a zbura, prin sălile de ceremonie de la Cesinkaia, pe deasupra capetelor discipolilor vrăjiți»". 5 într-atât era de limpede stabilit principiul marxist al revoluției socialiste consecutive dezvoltării pronunțate a industriei capitaliste! într-atât erau de departe marxistii, duri sau moi, din 1917, de a admite această posibilitate dezarmantă: o revoluție socialistă care urma să înceapă cu Rusia și să continue cu China!

La drept vorbind, Lenin însuși, raliindu-se unei teze pe care Troțki o susținuse încă din 1905 (astfel încât discipolii au fost primii care au strigat: „Acesta e troțkism, nu leninism!”), nu credea mai mult ca Troțki în posibilitatea unei revoluții socialiste limitate la o societate ieșind din faza feudală. Lenin și Troțki credeau în revoluția inerentă în toată Europa Occidentală și considerau că.

Note:

5 Deutscher, p. 121, citându-l pe N. Suhanov, *Amintiri despre Revoluție* (în rusă), vol. III, pp. 26 – 27.

fără concursul proletariatului victorios din țările avansate, construcția socialismului în Rusia n-ar fi condus prea departe. Numai o cooperare pe plan mondial ar permite unei organizări muncitorești a producției să cunoască o deplină dezvoltare. Lenin până în 1921 și Troțki până la eșecul revoluției germane din 1923 au trăit cu ochii ațintiți la orizontul occidental, în așteptarea vâlvătăii care să anunțe salvarea: extinderea dictaturii proletariatului la domeniul său de elecțiune. Dar lumea industrială a rămas neclintită: mișcarea proletară, dacă excludem revoluțiile venite de sus în Estul european, nu va repurta până în zilele noastre o victorie semnificativă decât în China.

5. Stalin după 1917 și perspectiva stalinistă

După aprilie 1917, Stalin, după obiceiul său, s-a raliat poziției lui Lenin. Cu toate acestea, între conducătorii comuniști, el reprezenta o tendință antioccidentală, care s-a manifestat înainte să se decidă pentru „socialismul într-o singură țară”. Încă din iulie, el se exprima în termeni care dovedesc o conștiință clară a situației țărilor industriale

avansate și în același timp o orientare fundamentală: „Nu puteți exclude, spunea el unui oponent, posibilitatea ca tocmai Rusia să fie țara care va pava drumul socialismului... Baza revoluției este mai vastă în Rusia decât în Europa Occidentală, unde proletariatul este singur împotriva burgheziei. La noi, clasa muncitoare este sprijinită de țărănimea săracă... în Germania, aparatul puterii de stat lucrează cu o eficacitate incomparabil mai mare... Ar trebui să eliminăm ideea desuetă că numai Europa ne poate arăta drumul. Există un marxism dogmatic și un marxism creator. Eu optez pentru cel din urmă” 6. În acel moment, „Stalin nu expunea punctul de vedere după care Rusia, prin ea însăși, izolată de restul lumii, ar putea construi până la capăt edificiul socialismului. El va formula acest punct de vedere doar șapte

Note:

6 Deutscher, p. 131, citându-l pe Stalin, *Opere*, vol. III, pp. 241 – 242.

sau opt ani mai târziu, împreună cu Buharin și împotriva lui Troțki. Dar încă din acel moment, exista în cuvintele sale un accent mai puternic pus pe misiunea socialistă specifică a Rusiei, decât în cele ale lui Troțki sau Lenin”. Poate că exista și un sentiment mai just al obstacolului, într-un anume fel insurmontabil, pe care-l întâlnește o mișcare proletară în țările în care cadrele feudale sunt sfărâmate, în țările în care țărănimea posedă cea mai mare parte a pământurilor cultivate: o izolare a intereselor pe care în momentele dificile nici propaganda cea mai abilă nu reușește s-o deghizeze cu succes. Așa cum subliniază Deutscher, diferența dintre Stalin și ceilalți este insesizabilă. Stalin nu s-a hotărât decât mai târziu să depășească momentul „socialismului într-o singură țară”. Chiar și atunci a avut grijă să afirme, oricât ar părea de neverosimil, ficțiunea credinței în revoluția generală pentru mâine. Tot ceea ce putem spune este că, dincolo de aversiunea sa pentru Europa, realismul său de practician, neîncrederea sa în pozițiile dogmatice îl desemnau pentru a dirija o revoluție al cărei curs trebuia cu necesitate să se abată de la căile pe care teoria i le trasase, în 1924, Stalin s-a regăsit singur, abandonat mizeriei unei imense țări înapoiate, în care țăranii nu mai trebuiau să trimită în oraș banii din veniturile marilor proprietari, fără ca orașele să aibă încă posibilitatea de a plăti în obiecte manufacturate toate resursele agricole necesare; el măsura imposibilitatea de a apăra solul rus fără o sporire considerabilă a resurselor industriale. Dar era încă

atât de îmbibat de doctrina marxistă tradițională încât scria la începutul anului că „răsturnarea puterii burgheziei și stabilirea puterii proletariatului nu înseamnă totuși că victoria socialismului a fost complet asigurată. Principala sarcină a socialismului – organizarea producției socialiste – rămâne încă de îndeplinit. Poate fi oare această sarcină asigurată fără eforturile comune ale proletarilor din mai multe țări avansate? Pentru a răsturna burghezia, sunt de ajuns eforturile unei singure țări, istoria revoluției noastre a dovedit-o. Pentru victoria finală a socialismului, pentru organizarea producției socialiste, eforturile unei singure țări, mai ales ale unei națiuni țărănești precum Rusia, sunt insuficiente, pentru asta e nevoie de eforturile proletarilor din mai multe țări avansate” 7. La sfârșit, în toamna aceluiași an, el „și-a formulat pentru prima oară ideile despre socialismul într-o singură țară...” în curând, „credința în socialismul într-o singură țară trebuia... să devină suprema dovadă de loialitate față de partid și față de stat”. Dar întâi de toate era vorba de un punct secundar, pe care „Stalin... îl avansase aproape din neglijență. Vreme de mai multe luni, până în vara anului următor, niciunul dintre rivalii lui Stalin, nici ceilalți triumviri, nici Troțki, nu considerau că această chestiune merita efortul de a fi discutată...”

Formula nu avea, de altfel, în ea însăși valoarea pe care am fi tentați să i-o acordăm. Ea nu antrena o politică industrială diferită de cea pe care o preconiza Troțki. „Troțki... încă de la sfârșitul războiului civil, presase Biroul Politic să înceapă să orienteze administrația către o economie planificată și, în acea epocă, a schițat pentru prima dată majoritatea ideilor care urmau să se încarneze mai târziu în planurile cincinale”. Formula avea doar o mare valoare practică. Nimeni n-ar fi putut cere lumii muncitorești efortul pe care ea trebuia să-l furnizeze, „dar asta e de la sine înțeles: eforturile unei singure țări... sunt insuficiente”. Cel puțin imaginația populară reclama perspective opuse celor pe care le definise învățătura lui Marx.

Doctrina „socialismului într-o singură țară” a devenit oficială de multă vreme. În zilele noastre este un adevăr fundamental căruia practica i-a dovedit valoarea. Dar, în cazul de față, dacă teoria și experiența au obținut un anume succes, aceasta a produs prea puține consecințe: Stalin însuși nu a tras învățăminte din ea.

Deutscher spune despre el (p. 226) că „și-a găsit formula tatonând, descoperind ca să spunem așa un nou continent, în timp ce

crezuse că se îndreaptă spre o cu totul altă lume”. E adevărat, la limită, dar cu condiția să acceptăm că Stalin și ai lui au păstrat numele de Indii pentru America. Dacă lecția Rusiei dăduse roade, devenea ușor de întrezărit în China o situație revoluționară prin excelență: în ceea ce-l privește personal pe Stalin, s-a întâmplat

Note:

7 Deutscher, p. 226, citându-l pe Stalin, *Probleme ale leninismului*, ed. engleză, publicată la Moscova, în 1945, p. 57.

exact contrariul. Stalin l-a sprijinit pe Cian Kai-și, neavând încredere în posibilitățile comuniștilor chinezi. El preconiza o formulă de compromis, analoagă cu cea care fusese propovăduită, până în 1917, pentru o țară agrară precum Rusia. Afacerea a avut urmări regretabile. Cian s-a întors împotriva celor care-l susținuseră și i-a zdrobit. Stalin s-a opus totuși, pe urmă, acordului dintre comuniști și social-democrații din Germania, singurul care ar fi putut să se opună ascensiunii național-socialismului. Lumea muncitorească părea încă să dispună ea însăși de posibilități de răsturnare: o mișcare de reacție nu speria. Strania teorie a social-fascismului, confundând într-o aceeași înfierare socialiști și naziști, n-avea sens decât în raport cu ascensiunea comunistă, naturală într-o națiune puternic industrializată. Pe eșichierul revoluționar, China părea atunci cu atât mai neglijabilă cu cât partidul comunist din orașe, pe care-l conducea, în 1925, Li Li-san, s-a transformat încetul cu încetul, sub impulsul lui Mao Zedong, într-un partid comunist al satelor, într-o vastă mișcare agrară de gherilă. Nimic mai paradoxal și, mai ales, nimic mai puțin important din punctul de vedere al aceluia marxism de la care Mao se reclama totuși. Asta explică, fără îndoială, de ce după război Stalin, ferm opus perspectivelor unei mișcări comuniste al cărei teren privilegiat ar fi societatea agrară și feudală, și nu țările industrial avansate, a tratat în august 1945 cu acest Cian Kai-și, care își masacraseră, în 1927, prietenii comuniști și care se pregătea atunci să distrugă armatele lui Mao Zedong. Deutscher, citându-l pe James Byrnes⁸, ne spune, în plus, că la Potsdam, ceva mai devreme, mersese „până la a dezavua comuniștii chinezi care luptau împotriva lui Cian Kai-și, afirmând că singura forță politică în stare să guverneze China era Kuomintangul”.

Note:

8 Deutscher, p. 411; J.F. Byrnes, *Cartes sur table* [Cu cărțile pe

masă\, Morgan, Paris, 1947, p. 228.

6. Comunismul limitat la distrugerea formelor feudale

Nu am intenția să insist asupra unor erori. Fără nicio îndoială, politica germană în momentul ascensiunii lui Hitler la putere și politica din China până la succesul lui Mao Zedong reprezintă părțile slabe ale politicii lui Stalin. Cu toate acestea, după formula lui Deutscher, Stalin ocupă „primul loc printre conducătorii care, de-a lungul epocilor, s-au străduit să dezvolte puterea Rusiei”. La care e necesar să adăugăm că acțiunea sa a tins să amestece interesele Rusiei cu cele ale comunismului.

Obiectul meu se situează la polul opus al acestor controverse individuale. Vreau să scot în evidență de aici că acțiunea lui Stalin a conferit comunismului o figură neașteptată, cea a unei mișcări al cărei teren de elecțiune se afla în țările agrare, cu structură juridică relativ feudală, industrial înapoiate. Stalin n-a tras învățăminte din asta, dar în ziua morții sale a lăsat o lume în care, datorită calculelor sale sau în ciuda lor, ajutase comunismul să capete acest sens.

Dar în ea însăși, această primă propunere nu are decât o valoare superficială. Ceea ce contează este doar că, pentru țările sărace, comunismul este singurul mijloc de a opera această „revoluție industrială” pe care țările bogate o făcuseră de multă vreme.

Așa cum a subliniat Deutscher, opera esențială a lui Stalin reamintește inevitabil acea perioadă de acumulare „primitivă” intensă în Anglia, ale cărei excese și cruzimi au fost descrise de Karl Marx în ultimul capitol al volumului I din *Capitalul*. „Analogiile, spune Deutscher (p. 271), sunt pe cât de numeroase, pe atât de frapante”. Marx a prezentat „acele procedee primitive violente prin intermediul cărora o clasă socială a acumulat în mâinile sale mijloacele de producție, în vreme ce alte clase sociale erau lipsite de pământurile lor și de mijloacele de existență și reduse la starea de salariați. Procesul care s-a derulat în anii '30 în Rusia ar putea căpăta numele de «acumulare primitivă» a socialismului într-o singură țară. Marx descrie acele «enclosures» * și defrișările prin care

Note:

„În engleză în original: „Îngrădire” (N.T.)

proprietarii și industriașii britanici i-au expropriat pe micii fermieri, «clasa țăranilor independenți». Găsim în legea sovietică un echivalent al acestor «enclosures». Este vorba despre o lege la care

Stalin a făcut aluzie în timpul celui de-al XVI-lea Congres, care permitea fermelor colective să-și împrumuiască sau să-și „rotunjească” pământurile pentru ca ele să formeze o suprafață continuă, în acest fel, fermierii individuali au fost nevoiți fie să se alăture fermelor colective, fie practic să se lase expropriați. Marx amintește „disciplina sângeroasă” care a transformat țăranii liberi din Anglia în muncitori agricoli, „uneltirile rușinoase ale statului care se servea de poliție pentru a accelera acumularea capitalului sporind gradul de exploatare a muncitorului”. Nu mă gândesc să judec moral o revoluție care a fost fapta lui Stalin însuși: cred că ea a fost, la fel ca revoluția industrială engleză, consecința înlănțuirii unor fapte. Este meritul lui Deutscher de a fi evidențiat acest lucru. E neîndoielnic că ea a necesitat măsuri crude, dar ar fi fost oare eficiente aceleași măsuri fără cruzime? Reiese din cele spuse că orice acumulare este crudă; orice renunțare la prezent în beneficiul viitorului este crudă. Cum burghezia rusă nu a acumulat, trebuia s-o facă proletariatul rus. La fel cum a trebuit s-o facă și proletariatul chinez. Vom vedea că acumularea resurselor în vederea industriei revine proletariatului acolo unde burghezia n-a știut ce să facă și că noul rol al proletariatului obligă la schimbări pe care Marx nu le putea prevedea și care nu par a fi ușoare, însă ale căror consecințe extraordinare ar trebui să determine din nou raporturile de forțe.

II

PRĂBUȘIREA SOCIETĂȚILOR FEUDALE ȘI MARILE REVOLUȚII

1. Limita lucidității extrase din acțiune

Comuniștii, pe care înverșunarea și potențialul de violență al acțiunii n-au încetat niciodată să-i mențină în formă, sunt obligați – în mod deschis – să nu ia seama prea mult la cursul capricios și oblic al istoriei, care-și atinge scopul pe căi ocolite. Asta nu înseamnă că n-ar putea ei înșiși să-l angajeze pe asemenea căi (astfel, în 1939, ei au angajat, peste Polonia, o luptă de moarte împotriva hitlerismului). Dar în acest caz ei nu pot vorbi... Iar atunci când acționează prezentându-și furioși motivele, nu reamintesc cu plăcere diferența dintre limbajul revoluționarilor din '93, bunăoară, și schimbarea raporturilor de producție care s-a produs în plan secund, discret, departe de tipetele tribunei populare. Este adevărat că ei consideră, odată cu Marx, că au devenit conștienți de schimbările reale care sunt în joc. Nu spun că se înșală, dar se întâmplă ca istoria să se rătăcească, iar cei care o

prefațează cu un comentariu încrezător nu au întotdeauna vii în memorie nenumăratele erori în care până și cei mai înțelepți s-au pierdut. Istoria, chiar dacă dă la sfârșit dreptate gândirii, nu o face fără a fi oferit câteva lecții tăcute și penibile celor care au avut îndrăzneala să-i definească prea îngust rațiunea de a fi și țelul. Astfel încât omul de acțiune – care a vrut să comande istoriei – dacă ar fi mai atent ar vedea că un altul, care nu acționează, care așteaptă, poate într-un sens să fie derizoriu, dar să ia mai în serios consecințele evenimentului: cel care așteaptă fără să acționeze neglijează aceste scopuri imediate care n-au niciodată importanța exclusivă și nici măcar importanța precisă pe care le-o atribuie acțiunea.

S-ar putea ca astăzi, în fond, să fie încă o dată posibil – și chiar de dorit – să vedem ceea ce acțiunea ne împiedică să vedem. Unii spun: dacă nimeni n-ar acționa!... Ca și cum ar fi inadmisibil ca un om să evite mulțimea asurzitoare și să încerce să vadă mai liber și mai departe decât cei care latră. Ceea ce vine este întotdeauna cu greu recunoscut de către cei care văd numai ce doresc să vadă. Ceea ce vine ar fi pe măsura unor idei gata făcute, a unor idei elaborate într-un timp în care nimeni nu și-ar fi imaginat ce monstruos, ce teribil și în acel timp ce josnic, ce plat vom trăi noi astăzi. Nu știu dacă e rezonabil să propui umanității ce va să vină un „viitor luminos”, dar merită să nu închizi ochii în fața unui adevăr pe care, în parte, lupta însăși „pentru un viitor luminos” îl împiedică să se vadă. Acestui adevăr, ale cărui rezultate nu pot fi cunoscute încă, nu-i putem distinge deocamdată datele prezente decât cu condiția de a nu fi obligați să vorbim doar pentru a fi aprobați de mase.

2. Revoluția considerată ca subversiune a puterii suverane

Această manieră de a vedea implică, desigur, și alte judecăți de valoare decât cele ale marxismului. Ea necesită chiar o critică a acestor judecăți. O asemenea critică însă ar putea decurge, cred, mai întâi din formele neprevăzute pe care Le-a căpătat comunismul actual.

Mai sus, am putut vedea caracterul paradoxal al dezvoltării comunismului ce a început cu Rusia și cu China. Aceste țări, cu structură socială analoagă, aveau amândouă inițial o economie în principal agrară, industria lor slab dezvoltată fiind în mare parte fondată pe capitalul străin. Din punctul de vedere al marxismului, ambele țări, care, prin imensitatea și prin izolarea lor, formau o veritabilă lume, nu păreau deschise decât desfășurării unei revoluții

burgheze. Ele nu erau coapte, pe cât se părea, pentru o revoluție proletară. De asemenea, Stal în care, înainte de 1933, nu fusese de acord cu alianța, chiar provizorie, a partidului comunist german cu social-democrația, în ciuda experienței dezastruoase din 1927 din China, sprijinea încă în 1945 Kuomintangul, singura mișcare capabilă să transforme o țară esențialmente agrară. Stalin nu era dispus să recunoască, și a murit fără să recunoască, afinitatea revoluției comuniste cu țările care aveau o structură feudală. Posibilitatea unei revoluții comuniste în Germania, în 1933, îi părea să poată neglija riscul hitlerismului, iar inoportunitatea unei asemenea revoluții în China, în 1945, îl angaja în sprijinul lui Cian Kai-și.

Nu pot decât să insist asupra acestor aspecte: aș dori să subliniez, în același timp împotriva marxismului clasic și a celui actual, legătura tuturor marilor revoluții moderne, începând cu cea engleză și cea franceză, cu o ordine feudală care se descompune. N-au existat niciodată mari revoluții care să răstoarne o dominație burgheză. Toate cele care au răsturnat un regim sunt părți ale unei revolte pe care o motivase suveranitatea implicată în societatea feudală [3].

Înțelegem cu greu astăzi rolul inițial al suveranității în crizele politice decisive. În general, tratăm instituțiile trecutului dintr-un punct de vedere materialist, dacă nu ca niște curiozități seducătoare, atunci ca niște realități străine de ceea ce suntem noi. Nu le luăm în serios, așa cum sunt, decât dacă e vorba de vremurile cele mai îndepărtate sau de societățile arhaice, cu care raporturile noastre sunt cât se poate de slabe. Dar vreau să mă străduiesc, dimpotrivă, luând aceste instituții în serios, să arăt ce înseamnă pentru noi trecerea de la societățile întemeiate pe exigențele la care a răspuns suveranitatea la societățile de tip modern. Astfel, voi încerca să arăt sensul a ceea ce am suprimat fără să fim pe deplin conștienți de ce făceam.

Așa cum lasă să se înțeleagă prima parte a acestei cărți, a existat în lumea feudală o preferință pentru o întrebuințare suverană, pentru o întrebuințare neproductivă a bogăției. Preferința lumii burgheze a fost rezervată, dimpotrivă, *acumulării*. Sentimentul valorii care a predominat în burghezie i-a împins pe oamenii cei mai bogați, pentru a produce, să-și consacre resursele deschiderii de ateliere, de uzine, de mine. Lumea feudală a edificat biserici, castele, palate, care aveau ca scop să uimească.

Operele burgheze au răspuns voinței de a multiplica mijloacele

de producție. O operă imensă, ca de pildă edificarea Versailles-ului, deși s-ar putea să nu fie omeneste bogată, este poate forma cea mai demnă de reținut pe care a căpătat-o principiul unei existențe nobile hărăzite disprețului pentru activitatea utilă. Să ne imaginăm, în zilele noastre, un efort atât de spectaculos, precum cel al lui Donzere-Mondragon, de pildă, al cărui unic rezultat, unic profit, ar fi acel buget anual de întreținere care ar face până la urmă, fără nicio îndoială, revoluția inevitabilă.

Nu mă gândesc să spun că revoluția a greșit împotriva Versailles-ului. Dar nici nu mi se pare justificat să vedem în Versailles o aberație și să renunțăm la a-i căuta sensul. Rămâne o exigență în noi, a cărei negație este atitudinea burgheză, iar pentru această exigență Versailles este neîndoielnic expresia deformată, demnă de dispreț; însă el este în egală măsură prilejul pentru a desluși focarul de atracție în care orbita lumii a guvernat până în zilele noastre. Versailles este departe de a fi singurul exemplu pentru acest focar, dar, pentru cel care ar refuza să vadă ce a însemnat acolo splendoarea, umanitatea n-ar îmbrăca niciodată acest aspect solar, limpede și incontestabil care este cel al suveranității. Versailles este simbolul ordinii pe care revoluțiile, burgheze și proletare, au vrut s-o abolească. Și unele și celelalte au avut drept scop abolirea ordinii feudale, al cărei sens e suveranitatea și a cărei formă universală e Versailles. Mi-ar plăcea să vorbesc despre toate acestea de o manieră mai puțin vagă, dar am vrut să ofer numai decât un simbol familiar pentru ordinea suverană.

Bineînțeles, suveranitatea – practic folosirea resurselor în scopuri neproductive – nu poate fi dată drept scop al istoriei. Aș spune că e chiar invers: că dacă istoria are un scop, acesta nu e suveranitatea și că suveranitatea n-ar putea să aibă nimic de-a face cu acest scop, decât poate pentru a se distinge de el. Acest scop este poate, dimpotrivă, societatea fără clase; societatea fără clase este cel puțin direcția pe care istoria a căpătat-o în zilele noastre, deși, în mod obscur, imensa majoritate a oamenilor încetează să consimtă la existența claselor privilegiate. Aparent, punctul către care convergem, mânați de o greutate analoagă cu cea a puhoaielor apelor, este umanitatea nediferențiată. În ultima sa scriere, Stalin, care evocă lupta partidului său „pentru viitorul luminos al popoarelor”, vorbește cu un interes apăsător „de suprimarea opoziției dintre oraș și sat, dintre munca intelectuală și munca manuală și de lichidarea diferențelor dintre ele”

1. Cum să formulăm mai bine mișcarea fluviului care trebuie să amestece, lent și inevitabil, toate apele noastre la aceeași nivel? Dar nu numai că ar fi zadarnic să ne împotrivim, ci e chiar de dorit, fără nicio îndoială, ca diferențele să se șteargă, ca o veritabilă egalitate, o veritabilă nediferențiere să se stabilească. Și, așa cum arată Stalin în aceeași scriere², aceasta necesită utilizarea unor mijloace noi. Dar dacă e posibil ca în viitor oamenii să se intereseze din ce în ce mai puțin de diferențele lor față de ceilalți, asta nu înseamnă că ei încetează să se intereseze de ceea ce e suveran. Într-adevăr, ceea ce e suveran se opune la ceea ce e burghez sau servil, la fel cum plăcerea producției se opune acumulării (adică producerii de mijloace de producție).

Am putea demonstra, în cele din urmă, că suveranitatea, fiind în general atributul fiecărei ființe umane, nu este nici inactuală, nici neînsemnată. Și că, jucând rolul principal în istoria revoluțiilor, ea pune încă o întrebare discretă, dar decisivă, la capătul unei dezbateri împovărate de o dublă lipsă de măsură: accelerarea aproape nebunească a progreselor tehnice și organizarea militarizată a tensiunii revoluționare...

Note:

1 Stalin, *Les Profondeurs économiques du socialisme en U.R.S.S.*, Editions Sociales, 1952, p. 27. Am transcris cu exactitate titlul capitolului 4 al părții principale a acestei broșuri. E drept, Stalin precizează că nu este vorba de toate diferențele, ci de diferențele esențiale. El tratează în această broșură, în raport cu discuțiile care au avut loc în jurul unui proiect de „manual de economie politică”, unele din marile întrebări care se pun actualmente pentru marxiști pe marginea planului economiei și în cadrul U.R.S.S.

2 *Ibidem*, pp. 73 – 74.

3. Feudalitatea (1): proprietate și suveranitate

Revoluțiile, am afirmat eu, s-au produs în societăți de tip feudal, unde întrebuintarea bogățiilor nu era încă rezervată acumulării de forțe de producție.

Marxiștii au căpătat obiceiul de a desemna sub numele de feudalitate stări sociale destul de diferite și pe care, uneori, ar părea logic să le numim altfel. Istoricii clasici au preferat în numeroase cazuri termenii de regalitate, de monarhie, de imperiu: ei au rezervat termenul de feudal societății evului mediu occidental sau unor

societăți care par vecine cu acest model, precum China antică sau Japonia înainte de industrializarea recentă.

Nu voi face decât să adaug aici un motiv celor care i-au făcut pe Marx și Engels să numească feudal ansamblul structurilor juridice anterioare societăților predominant burgheze (structurilor ce caracterizează o viață economică întemeiată pe domeniul agricol, o viață socială întemeiată pe dominația posesorilor de bunuri funciare). Personal, lumea feudală nu mi se pare că desemnează doar proprietatea funciară, care poate să caracterizeze și astăzi proprietarii burghezi plasând în bunuri o parte a averii lor; ea se raportează în mod esențial, cred, la un regim implicând cel puțin un anumit grad de suveranitate a posesorului. Nu pot să neglijez faptul că, pentru un mare număr de spirite formate în perspectiva îngustă a economiei, cuvântul suveran, în măsura în care desemnează o formă vecină cu *sacralul*, nu poate fi deloc înțeles: el se referă la o stare de lucruri arhaică, al cărei caracter arbitrar li se pare fundamental; în ochii lor, această stare de lucruri n-a avut alt sens decât interesul gol-goluț al celor care profitau de ea. Acest fel de a vedea este justificat de existența unei surse de venituri pe care nu munca o creează. Dar n-ar putea oare exista și o parte de venituri care, în principiul său, să nu provină din muncă?

Dacă venitul unei proprietăți funciare ar fi produsul muncii posesorului – precum muncile legate de creșterea animalelor și, a *fortiori*, muncile agricole, muncile câmpului – n-ar exista suveranitate a posesorului. Munca este exact contrariul atitudinii suverane. Munca este pentru Hegel, într-un aspect al doctrinei sale care s-a aflat la originea celei a lui Marx, faptul omului care a preferat mai degrabă să *trăiască* în servitute decât să *moară*³. Asta nu înseamnă că de muncă se leagă o decădere iremediabilă: dimpotrivă, Hegel a observat cu justețe că numai munca dă naștere omului împlinit și că, în chip necesar, omul împlinit muncește. Dar, independent de gândirea lui Hegel, insist asupra unui punct: momentele noastre suverane, în care nu contează nimic altceva decât ceea ce e prezent, ceea ce e sensibil și ceea ce seduce în prezent, sunt complet opuse considerării viitorului și acelor calcule fără de care n-ar exista muncă. Astfel, proprietatea funciară, proprietatea feudală, nu implică suveranitatea posesorului decât în măsura în care îl eliberează de muncă⁴.

4. Feudalitatea (2): întrebuințarea excedentului

Dacă exceptăm vânătoreea, care n-a fost considerată niciodată o muncă, și într-o anumită măsură chiar și creșterea animalelor, mai puțin strict decât cultivarea legată de căutarea profitului⁵, plăcerea suverană a solului presupune muncitori în serviciul posesorului. Dar, în ciuda opresiunii legate de obicei de posesiunea solului, în vederea plăcerii sale, este imposibil de neglijat faptul că suveranitatea este poziția primitivă, poziția fundamentală a

Note:

3 Nu spun că în acest punct Marx l-a urmat pe Hegel, dar există o filiație între „dialectica stăpânului și sclavului” a lui Hegel și „teoria luptei de clasă”. Deja la Hegel lupta de clasă e la baza istoriei, sub forma dialecticii stăpânului și sclavului.

4 Dar nu proprietatea conferă suveranitate. Suveranitatea este întotdeauna o calitate subiectivă, chiar și atunci când, moștenirea calității fiind urmată de cea a pământului, s-ar părea că pământul se află la originea calității.

5 Ceea ce contează în vânătoree este elementul de joc: vânătoreea, nobilă și periculoasă, prezintă o atracție independentă de interes. De asemenea, atracția imediată a creșterii animalelor nu este lipsită de însemnătate: poate să existe creștere a unor animale alese pentru calități non-productive, estetice (vezi studiul meu „L': levage”, în *Critique*, nr. 59, aprilie 1952, p. 364). Pe de altă parte, elementul estetic joacă un rol important în creșterea animalelor, care este adeseori legată de utilitatea sa militară, ceea ce înseamnă că, în activitatea războinică, elementul de joc nu e mai puțin important decât în vânătoree.

omului: chiar dacă munca liberă pare să limiteze această poziție, iar munca impusă violent îl preschimbă în contrariul său, în sclavaj, ea rămâne la fel de intangibilă. Suveranitatea unei ființe umane, a oricărei ființe umane, subzistă chiar și sub aspectele cele mai servile. Niciodată, de altfel, munca, negare a suveranității, nu o poate distruge, deoarece, într-un timp și pe un teritoriu destul de mare, ea produce mai mult decât e necesar pentru acele subzistente fără de care ea n-ar exista și deoarece acumularea nu poate fi niciodată completă. Subzistă întotdeauna un excedent și, în cele din urmă, excedentul e ceea ce-i revine proprietarului funciar; oprimarea îl privează pe sclav de partea sa de excedent, dar tocmai datorită existenței unui excedent posesorul beneficiază de o parte de suveranitate posibilă în lume. Economic

vorbind, atitudinea suverană se traduce prin întrebuințarea excedentului în scopuri neproductive. Solul este semnul și echivalentul excedentului sezonier: semnul a ceea ce primește omul, nu fără de muncă, dar dincolo de munca sa, dincolo, mai precis, de subzistentele necesare pentru muncitor producerii muncii sale. Faptul că o autoritate organizată atribuie partea excedentă altcuiva decât exploatatorului poate fi interpretat în mai multe feluri, însă legătura suveranității cu posesia solului are un sens precis. Putem să ne reprezentăm, într-o societate înapoiată, un ansamblu de domenii exploatare suficient: pornind de aici, acumularea posibilă devine nulă sau neglijabilă. Lucrurile nu stau la fel cu instalațiile industriale ale unei societăți avansate: posesia lor nu obligă, dar angajează la acumulare. În acest fel, proprietatea funciară și suveranitatea sunt legate din punct de vedere istoric.

E adevărat că, de obicei, această legătură pare ea însăși nemijlocit dependentă de mâna de lucru exploatată de proprietari. Dar suveranitatea, care n-a depins de posesia solului (dar care a antrenat-o adeseori), este și mai puțin rezultatul sclavajului; sclavajul care o însoțește de regulă a îmbogățit formele suveranității și nu a fost condiția ei. Suveranitatea este primă.

5. Feudalitatea (3): concentrarea într-unul singur a dreptului de întrebuințare a excedentului

Suveranitatea celui care obligă la muncă un seamăn neajutorat este evident diferită de acea suveranitate inițială care a trebuit să fie, în egalitatea membrilor clanului, cea a vânătorului sau a păstorului din timpurile vechi. Dar această diferență este mai puțin importantă decât pare. Numai ulterior, o dată experiența făcută, un om se preocupă de efectele stării suverane. O asemenea diferență este sensibilă în ochii celui care are grijă să nu distrugă, datorită atitudinii sale suverane, posibilitatea suveranității celui alt. Dar fără eșecul final al suveranității imediate, pe care n-o limitează nimic, această suveranitate nefericită n-ar putea fi concepută. Suveranitatea inițială este naivă și nu diferă decât printr-o absență de ocazii de cea a posesorilor de sclavi și a regilor. Trebuie, de altfel, să observăm, în faptul de a afirma suveranitatea fără limită, o forță ce captivează, care nu-l împiedică doar pe suveran să fie atent la suferința celor pe care-i subordonează. Această acțiune îi împiedică până și pe cei care se lasă subordonați să-și măsoare decăderea. Ea îi îndeamnă la o resemnare plăcută, atâta

vreme cât le este dată posibilitatea de a participa la această glorie a cărei înfățișare fascinează. Există oare ceva mai comun decât viața diferențiată a unui om, amplificată de venerația al cărei obiect a devenit pentru un întreg popor? Acordul tuturor conferă un adevăr profund demnității incomparabile a unui singur. Dorința de a vedea suveranitatea producându-se într-un singur punct, fără limitare, în așteptarea, tăcerea și cutremurarea supușilor, devine uneori atât de mare încât aceștia din urmă nu mai știu că ei înșiși au conferit regelui virtutea la care ar fi trebuit să pretindă, la care n-ar fi trebuit să renunțe. Uneori, important nu mai e de a fi suveran tu însuși, ci ca suveranitatea omului să existe și să umple lumea unde, atunci, nu mai contează că se rânduiesc și se perpetuează aceste munci servile ce fac demnă de ură o umanitate pe care o degradează excesul de ură. Dar chiar dacă suveranitatea celui alt poate fi blândă pentru cel care nu este cu adevărat obiectul și sclavul suveranului, asta nu înseamnă că pe termen lung ea nu este nesatisfăcătoare. Subiectul poate să nu aibă resentimente, însă nu poate împiedica supraviețuirea în el a unei revendicări tăcute. El așteaptă pentru sine o parte limitată din grația pe care o acordă nelimitat celui căruia i-a recunoscut preeminența. Cel care servește suveranul nu solicită doar concesionarea pământurilor, ci, datorită unei alternanțe a mișcărilor de condensare și de difuzare, el solicită și o parte din acea existență sacră ce emană de la suveran.

6. Feudalitatea (4): dispersia dreptului de întrebuințare

După ce virtutea s-a condensat mai întâi într-o persoană, este logic ca toate resursele suverane ale poporului, inclusiv proprietatea, care este principiul și sursa ei, să fie faptul prințului. Într-adevăr, proprietatea funciară, proprietatea întregului sol, este consecința demnității supreme. Preoții și administratorii care îl serveau pe faraon trebuiau să primească de la el dreapta recompensă a serviciilor lor, în principal sub formă de pământuri. Dar esențialul acestei recompense se afla în alunecarea prin care concesionarul se străduia să stabilească între el și pământ legături asemănătoare cu cele care uneau inițial acest pământ și faraonul. Era vorba de a face un *beneficiu*, în sensul pe care termenul l-a căpătat în dreptul medieval, adică unul dintre attributele unei funcții, ale unui *oficiu*. Trecerea de la *oficiu* la *beneficiu*, principiu al oricărei feudalități, este de fapt trecerea de la subordonare, care este servirea suveranului, la suveranitatea feudatarului. Aceasta nu este deplina suveranitate, care nu e, de altfel,

niciodată atinsă, deoarece ea nu e niciodată un pur *beneficiu* (o plăcere), ea este întotdeauna, chiar din partea suzeranului, un *oficiu*, la limită, chiar un serviciu⁶. Dar din clipa în care concesiunea este ereditară, *oficiul* devine efectiv *beneficiu*, există efectiv feudalitate, și prin aceasta suveranitate, cel puțin o suveranitate relativă, cea a posesorilor de

Note:

6 Totuși, ideea că regalitatea este considerată drept funcția regelui, care ar fi servitorul poporului, este o idee recentă.

domeniu. „Noblețea” este cel puțin urma de neșters a grației suverane, urmă păstrată și de descendenții celor care s-au bucurat de ea.

Delegarea suveranității difuze unei singure persoane este urmată întotdeauna de o dispersie mai mare sau mai mică. Dispersia este ea însăși urmată de o nouă condensare. Lucrurile s-au tocmnit în acest fel, cel puțin începând cu monarhia egipteană, atunci când, după o fază de revoluție și mai ales de revoltă anarhică, cea de-a XII-a dinastie i-a împins pe marii feudatari în plan secund. În societățile în care predomină grija pentru înfăptuirile suverane, acest moment de sistolă și diastolă este inevitabil: puterea ce rânduiește cheltuirea este fără încetare ierarhizată și divizată, ordonată și descompusă. Dar, din punct de vedere politic, esențialul se află în dominația economică a unei caste de proprietari funciari legate de suveranitate fie prin serviciul unui suveran, fie prin prerogative ereditare; esențialul este absența de acumulare, consumarea continuă a resurselor disponibile în scopuri neproductive.

7. Poziția echivalentă a burgheziei și a proletariatului în raport cu feudalitatea

Toate marile revoluții ale lumii moderne, legate de lupta împotriva feudalității, au tins să se opună acestor cheltuieli fastuoase considerate aberante. Ele s-au datorat maselor unite prin neînțelegerea griii și a obișnuințelor de cheltuire cărora le răspundeau proprietarii funciari în ansamblul lor. Acolo unde burghezia a instaurat sisteme diferite, întemeiate pe acumularea unei importante părți a resurselor în vederea echipării industriale, masele populare nu s-au unit niciodată pentru a răsturna ordinea existentă. Niciodată aceste mase nu s-au unit decât într-o ostilitate radicală față de principiul suveranității. Chiar dacă burghezia poate să le

dezamăgească, ea nu deturneză spre scopuri neproductive o parte suficient de mare din resurse pentru a antrena

Georges Bataille convulsia generală: această convulsie n-a avut niciodată loc decât în țările dominate de o castă feudală.

Dacă burghezia este destul de puternică, precum în Anglia sau în Franța, ea poate să exercite puterea. Dar dacă clasa burgheză e slabă comparativ cu cea a proprietarilor funciari, dacă nu are de una singură forța să-și impună principiile supraviețuitorilor lumii suverane, puterea trece la aceea dintre clasele societății care nu posedă nimic. Aceste afirmații s-ar impune repede fără prestigiul marxismului tradițional, de care marxiștii actuali nu se pot desprinde. Oricum ar sta lucrurile, nu e nevoie să împingem analiza prea departe pentru a ne da seama că nimic contrar enunțării lor n-a avut loc. Asta nu înseamnă că nu vor interveni alți factori care vor modifica lucrurile. Dar asta dă seama de dezamăgirea ce a urmat așteptării unor evenimente conforme cu schemele lui Marx și răspunde afirmațiilor lui Stalin citate mai sus: „Nu puteți exclude posibilitatea ca tocmai Rusia să fie țara care va pava drumul socialismului... Baza revoluției este mai vastă în Rusia decât în Europa Occidentală, unde proletariatul este singur împotriva burgheziei. La noi, clasa muncitoare este sprijinită de țărănimea săracă... în Germania, aparatul puterii de stat lucrează cu o eficacitate incomparabil mai mare...”

În Germania, într-adevăr, aparatul puterii a trecut cu timpul în mâinile burgheziei, care a căpătat după aceea o forță și o întindere imense, masele populare neputând reuni împotriva ei o forță care s-o răstoarne. Niciodată de când este clasă conducătoare a Europei Occidentale burghezia n-a trezit împotriva ei un dinamism revoluționar comparabil cu cel al Rusiei sau al Chinei revoluționare⁷. Zilele din iunie, Comuna și Spartakus sunt singurele tresăriri violente ale maselor muncitorești în luptă împotriva burgheziei, dar aceste mișcări s-au produs sub forma unui echivoc. Muncitorii au fost induși în eroare de facilitățile întâlnite anterior, când burghezia se revolta, alături de ei, împotriva oamenilor proveniți din această feudalitate care iritase pe toată lumea. Aparatul burghez al reprimării n-a avut probleme să învingă acele insurecții care se opuneau unor forțe mai apte decât ele să exercite puterea. Burghezia rusă a fost, în ceea ce o privește, învinsă înainte de a fi luptat. Pe urmă, numai feudalii au opus forțe consecvente comuniștilor. La rândul său, Kuomintangul a avut

timp să-și demonstreze incapacitatea de a guverna fără sprijinul clasei proprietarilor funciari: dacă a unit împotriva lui forțe superioare, este pentru că încarna ordinea feudală.

Note:

7 Tot ceea ce știm despre activitatea revoluționară rusă dinainte de 1917 și din 1917 vorbește în același sens. În ceea ce privește China, *Cuceritorii, Condiția umană* evocă o lume a cărei febră se află la antipozii inerției noastre relative. Numai Spania (care, totuși, datorită sărăciei sale în materii prime, nu putea în niciun caz să ajungă la o acumulare importantă pornind de la o dominație proletară), cu structură feudală, asemenea Chinei sau Rusiei, a cunoscut o tensiune revoluționară extremă.

III

LUMEA SUVERANITĂȚII NEGATE

1. Primatul mijloacelor de producție și regimul sovietic în cele din urmă, revoluțiile secolului XX nu sunt foarte diferite de cele din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (nici de acea subversiune burgheză antifeudală care a fost întrucâtva protestantismul în secolul al XVI-lea). În mod esențial, și unele și celelalte pregăteau căile pentru schimbarea de structură economică ce va fi cunoscută sub numele de „revoluție industrială”. Începută în secolul al XVIII-lea, această răsturnare fundamentală a zguduit societățile cele mai avansate; ea s-a întins în zilele noastre până în Rusia, iar mâine s-ar putea întinde până în China. Este consecința unei subversiuni a principiilor care prezidează viața economică; trecem de la primatul înfăptuirilor suverane, legat de predominanța agrară și de ordinea feudală, la primatul acumulării. Determinația esențială, în suprastructura unei societăți, privește utilizarea resurselor care excedează producerea mijloacelor de producție. Este vorba mai puțin de a ști dacă aceste mijloace de producție, luate individual, sunt proprietatea burghezilor sau dacă, luate colectiv, sunt proprietatea muncitorilor: ceea ce contează în primul rând este *înmulțirea* mijloacelor de producție, creșterea sumei globale a forțelor de producție dintr-o țară. Pe planul structurii economice, acesta este aspectul esențial al diferenței dintre societatea feudală și societatea industrială dezvoltată.

Proprietatea mijloacelor de producție este și ea foarte importantă, dar numai într-un al doilea rând. La bază, veniturile și salariile depind de modul de proprietate, dar, date fiind resursele

fiecărui, repartitia produselor fabricate se face după legea valorii, în mare, diferența nu este capitală decât într-un singur punct: în acumularea colectivă de stat, legea valorii nu limitează producția mijloacelor de producție. Este ceea ce a vrut să precizeze Stalin, în ultima scriere pe care a publicat-o el însuși. El a remarcat faptul că, dacă valoarea produselor fabricate hotărăște într-o economie de piață pur și simplu, trebuie să se dezvolte diversele ramuri ale producției în funcție de rentabilitatea fiecărei întreprinderi. Dar, spune el¹, „este absolut fals să afirmi că, în regimul nostru economic actual, legea valorii reglează... «proporțiile» repartitiei muncii între diversele ramuri ale producției.

— Dacă asta ar fi corect, de ce să nu dezvoltăm la maximum industriile noastre ușoare ca fiind cele mai rentabile, în locul industriei grele care este adeseori mai puțin rentabilă și care uneori nu este deloc rentabilă? – ... Dacă ar fi corect, de ce să nu transferăm muncitorii din întreprinderile puțin rentabile, deși foarte necesare economiei naționale, către întreprinderile mai rentabile, conform legii valorii?...” „Dar, spune el imediat, dacă ar fi așa... ar trebui atunci să renunțăm la primatul producerii de mijloace de producție în raport cu producerea de mijloace de consum. Și ce înseamnă să renunți la primatul producerii de mijloace de producție? Înseamnă a face imposibilă creșterea neîncetată a economiei naționale, căci nu s-ar putea realiza creșterea neîncetată a economiei naționale fără a realiza în același timp primatul producerii de mijloace de producție”. Astfel, proprietatea colectivă a mijloacelor de producție, care, se înțelege de la sine, nu e singura care poate asigura creșterea economiei, este totuși singura care poate să-i asigure creșterea regulată. Proprietatea individuală a acestor mijloace, care obligă să se țină cont de limitele rentabilității unei întreprinderi izolate (în timp ce proprietatea colectivă nu este obligată decât la rentabilitatea globală a întreprinderilor unei națiuni), poate frâna acumularea. Periodic, crizele de supraproducție provoacă anumite consecințe pentru acest soi de control prin rentabilitate. Stalin, vrând să opună „legea economică fundamentală” a socialismului celei a capitalismului.

Note:

1 *Les Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.*, p. 35.

Insistă așadar asupra esențialului, opunând forța continuă a uneia formei alternante a celeilalte. În socialism, spune el, „în loc ca

producția să se dezvolte cu timpi de oprire – de la avânt la criză, de la criză la avânt –, există o creștere neîntreruptă a producției” 2.

2. Diferența dintre acumularea individuală și acumularea colectivă

Burghezii, a căror atitudine, în fața delapidărilor feudale, este de același fel cu cea a muncitorilor, nu pot totuși atribui primatului acumulării niște consecințe atât de riguroase. Individualismul lor, care îi leagă de căutarea *personală* a celui mai mare profit, se opune acestui fapt.

Lumea burgheză, fără nicio îndoială, este mai apropiată de lumea feudală decât lumea muncitorească. Individualismul burghez „împinge capitalismul... ia acte primejdioase, cum ar fi aservirea și jefuirea sistematică a coloniilor și a celorlalte țări înapoiate, transformarea țărilor independente în țări dependente, organizarea de noi războaie, care sunt cel mai bun «business» pentru afaceriștii capitalismului actual...” 3 Un asemenea individualism, hărăzit din toate părțile necruțătoarei căutări a profitului, îi împiedică pe industriașii burghezi să garanteze creșterii economice o regularitate rațională. De o manieră generală, opoziția burgheză la ordinea feudală, care a putut să fie violentă, în vremea revoluției franceze, s-a mulțumit nu cu jumătăți de măsură, ci cu măsuri imperfecte. Să nu vorbim de faptul că dreptatea nu i-a interesat niciodată pe burghezi decât atunci când erau ei înșiși lezați: în ochii lor, contau numai dezvoltarea forțelor de producție și sfâr-

2 *Les Probâmes...* p. 43. Dar această definiție indiscutabilă este asociată din nefericire cu o alta, care poate să nu fie nejustificată, dar care nu are meritul de a opune, conform intenției enunțate, aspecte fundamentale care să-și corespundă, prin urmare, pe același plan: „... în loc să fie asigurat maximumul de profituri, avem satisfacerea la maximum a nevoilor materiale și culturale ale societății...”

3 *ies Problèmes...* p. 42.

situl puterii politice a seniorilor. Burghezia n-a ajuns ceea ce a ajuns decât retrăgând nobilimii posibilitatea de a rămâne valoarea și limita lumii: nici material, nici moral, primatul lucrărilor suverane nu era acceptabil pentru ea, iar operele suverane o paralizau și o negau. Dar ea n-a vrut cu adevărat să opună lumii suveranității negarea de care aceasta din urmă n-a scutit-o. În fața presti-giilor suverane și fără a mai fi victimele lor, burghezii au fost inconsecvenți, neînțelegători și

toleranți; puțin câte puțin, ei au dus atât de departe inconsecvența, încât au făcut adeseori paradă de un soi de căință⁴.

Numai muncitorii merg până la capătul consecințelor unei respingeri a tot ceea ce, în succesiunea vremurilor, s-a străduit să pară suveran. Dar ei nu vorbesc un limbaj foarte diferit de cel cu care ne-a obișnuit lumea burgheză. Chiar dacă ating esențialul, muncitorii vorbesc nepretențios: „lărgirea producției... dezvoltarea educației... a sănătății publice... organizarea apărării naționale...” Atunci când enunță motivele activității umane, comuniștii folosesc un limbaj care ne e familiar: absența de seducție și aspectul rudimentar al acestui limbaj sunt legate de la un capăt la altul de ura față de gloriile costisitoare ale lumii feudale. Acest vocabular limitat, implicând dezaprobarea grijii pentru ostentație care este apanajul suveranității, e comun oamenilor politici ai burgheziei și celor ai proletariatului. El este doar mai hotărât, asumă un sens mai strict atunci când este utilizat în lumea sovietică. Stalin are în vedere munca muncitorului: în societatea capitalistă, această muncă se împarte, după Marx, în două părți: în prima, singura necesară, muncitorul își asigură subzistența sa și a familiei sale; a doua, care este o *supramuncă*, asigură profitul patronului. Dar, insistă Stalin în acest punct, în societatea sovietică ar fi „ciudat să vorbești de muncă *necesară* și de *supramuncă*”. Într-adevăr, în condițiile create de dictatura proletariatului, „munca muncitorilor dată societății în vederea lărgirii producției, dezvoltării educației.

Note:

4 Forma cea mai evidentă a unei asemenea reacții este snobismul. Acest cuvânt răspundea în registrele nominative ale studenților din colegiile englezești calificării de *sine nobilitate*, care se prescurta prin *snob*.

sănătății publice, organizării naționale etc”. este la fel de „necesară clasei muncitoare, astăzi la putere, ca și munca utilizată pentru satisfacerea nevoilor personale ale muncitorului și ale familiei sale”. Marx definește ca o *supramuncă* ceea ce, în mod esențial, patronul consideră a fi excedent disponibil după bunul său plac, fie în vederea unor cheltuieli neproductive, fie în vederea acumulării. Dar libera dispoziție dispare în lumea socialistă. Produsul muncii furnizat dincolo de necesitatea personală a muncitorului nu mai este un excedent. Necesitatea la care el răspunde e colectivă, iar caracterul său

de necesitate apare ca indiscutabil. Funcțiile militare și sanitare și învățământul diferă profund de activitățile feudale corespondente, al căror aspect dominant era gloria, cultura neproductivă, ostentația sau caritatea liber consimțită. În lumea capitalistă, evoluția merge în același sens ca în societatea socialistă, dar nimic nu este blocat. Numai în limbajul precis al lui Stalin lucrurile sunt prezentate ca blocate. Mai întâi și în mod concret, dacă e vorba de acumulare: acumularea („lărgirea producției”) nu este întâmplător evocată în fruntea listei. Din partea burgheziei, acumularea era efectul unei alegeri, burghezii erau *liberi*, și rămân liberi, să-și investească resursele în întreprinderi productive; ei erau *liberi* să se dedea, dimpotrivă, unor cheltuieli nebunești. Muncitorii, atunci când acumulează, subliniază *necesitatea* la care răspunde acumularea: prin asta, ei resping – cel puțin provizoriu – posibilitatea de a da clipei prezente un avantaj asupra zilei de mâine.

E fără îndoială ceea ce trebuie să facă dacă are o poftă nebună de viață, bucurându-se de resurse, luând în derâdere sporirea lor. În acest caz, libertatea individului în lumea burgheză este libertatea de a nu fi rezonabil. Dar în socialism, numai colectivitatea se află în joc și, prin definiție, mulțimea e conformă rațiunii; în principiu, rigoarea socialistă e singura conformă rațiunii.

3. Dialectica scopurilor și mijloacelor în negarea suveranității

Comunismul, sau, dacă vreți, stalinismul, s-a dovedit a fi mijlocul cel mai consecvent de a spori forțele de producție ale unei țări. În acest sens, el înlocuiește întâmplarea cu necesitatea și, pentru asta, sacrifică libera inițiativă. Dar nu este la fel de oportun să acumulezi, nu este la fel de necesar să te grăbești. Putem să ne întrebăm dacă revoluția proletară, operând o schimbare de același ordin, dar mai rapidă și mai profundă decât cea a revoluțiilor burgheze, nu convine unor situații diferite de cele care au condus la regimurile burgheze.

Metoda comunistă se potrivește într-adevăr în țările dispunând de resurse actuale foarte slabe, presupunând că e dată posibilitatea de a le spori. În țări relativ mai bogate, fără a vorbi de cele care dispun de puține materii prime și de puține mijloace de a le procura, nu e neapărat la fel de nebunesc să nu te preocupi, cel puțin nu în aceeași măsură, de primatul producerii de mijloace de producție. Nu e întotdeauna la fel de nebunesc să preferi e//pa *prezentă zilei de mâine* sau, mai degrabă, nu e vorba decât de a ști *când* este preferabilă clipa

prezentă zilei de mâine. Dar, fără a vorbi de o răsturnare completă, situația poate să nu pară atât de rea. Ea te poate face să te mulțumești cu măsuri imperfecte. Lipsa de rigoare în distribuirea produselor, dreptatea și egalitatea șchioape n-au fără îndoială atâta importanță câtă li se acordă de obicei: în orice caz, acest deficit de rigoare se însoțește de o acumulare mai puțin rapidă – adică de o viață mai ușoară, totuși, și nu numai pentru privilegiați, ci pentru tot poporul.

Chestiunea generală a momentului oportun și a valorii metodelor nu poate căpăta, desigur, un răspuns simplu. Ar fi comod să definim economic situațiile ținând de acumularea individuală și cele care pretind acumularea colectivă. Dar mi se pare mai potrivit să judecăm *ulterior* rezultatele. Viitorul pune în joc prea mulți factori care nu vor apărea decât după aceea; pe de altă parte, numeroase motive sprijină intenția mea fermă de a mă menține, în condițiile prezente, la principiul reflecției care nu se angajează.

Din contră, cred că putem vorbi despre avantajul pe care l-a reprezentat acumularea colectivă pentru cei care au ales-o, despre ce așteaptă ei în schimbul privațiunilor pe care le-au suportat.

Am atras atenția asupra faptului că, în regimul comunist, scopurile esențiale ale efortului nu par, la prima vedere, să ducă dincolo de necesitatea suportată. Este vorba de a răspunde mai puțin unor nevoi superflue, unor nevoi de *lux*, ci aceloră dintre nevoi cărora e *necesar* să li se răspundă. Într-adevăr, Stalin definește pe bună dreptate ca necesitate nevoia de a asigura lărgirea producției, serviciile sanitare, apărarea națională sau învățământul. Dar ar fi oare cu putință să credem că *scopul* (și sfârșitul) efortului se reduce la satisfacerea acestor nevoi? Cum să nu observăm că asemenea scopuri sunt mijloace: învățământul, de exemplu, înțeles în spiritul comunismului nu este decât un mijloc, la fel ca „producerea de mijloace de producție”. Învățământul este el însuși mijloc de producție, iar producția nu poate, la rândul său, să fie luată drept altceva decât un mijloc. Am putea fi tentați să presupunem că reprezentarea vieții sovietice seamănă cu cea a tuturor oamenilor cu resurse slabe, dar cu caracter ferm, că ea seamănă de fapt cu cea a proletarilor din țările capitaliste cărora patronii nu le acordau în schimbul muncii lor decât posibilitatea de a supraviețui: proprietatea mijloacelor de producție recent produse n-ar schimba neapărat această reprezentare. Dar în lumea burgheză, nu toată supramunca este rezervată acumulării

capitaliștilor, profitul trece numai parțial în investiții, o altă parte este condiția luxului... Ar putea oare starea de spirit proletară să excludă luxul, ar putea ea să nu tolereze nimic din ceea ce depășește necesitatea?

Adevărul este că ar fi grosier să ne imaginăm o lume în care această înlănțuire ar închide totul. Ar fi ușor de spus că lucrurile stau astfel, dar am rata esențialul. Producția socialistă are, pentru Stalin, un scop pe care ține să-l deosebească de *mijlocul* care este producția: „oamenii, spune el, produc nu pentru a produce, ci pentru a-și satisface nevoile” 5. El critică așadar cu înverșunare un economist sovietic destul de confuz, L. Iarošenko, pentru care „producția a devenit dintr-un mijloc un scop” și care a refuzat să recunoască faptul că „scopul producției socialiste” este „de a asigura la maximum satisfacerea nevoilor materiale și culturale crescânde ale întregii societăți”, care a refuzat să vadă că acest scop este omul și, prin urmare, nevoile sale⁶.

O dificultate inevitabilă începe de aici. În parte, aceste nevoi constau într-adevăr în necesitatea de a asigura funcții utile, precum alimentația, învățământul tehnic, serviciile medicale etc. Iar când Stalin evocă „satisfacerea nevoilor materiale și culturale”, e dificil să nu situăm în primul plan asemenea funcții. Acest om și satisfacerea nevoilor sale, despre care ne vorbește, ar fi ele însele altceva decât „mijloace de producție”. Chiar dacă ne spune despre aceste nevoi că sporesc fără încetare, e greu să nu ne gândim că această creștere ar putea fi efectul neîncetatei creșteri a forțelor de producție... Asta e adevărat, cel puțin în parte, dar singurul lucru ce contează este că nu e în întregime adevărat.

4. Nediferențierea perfectă este singura care are puterea de a nega suveranitatea diferențiată și prin asta de a schița afirmarea societății nediferențiate în *Problemele economice ale socialismului*, Stalin s-a străduit să precizeze „condițiile esențiale care pregătesc trecerea la comunism” 7. După Stalin, această trecere presupune de fapt „serioase modificări în situația actuală a muncii. Pentru asta, trebuie înainte de toate redusă ziua de muncă la cel mult șase ore, apoi la cinci”. Dar nu e vorba, trebuie s-o spunem, de a procura timp liber pentru muncitori, pentru a le oferi plăcerea clipei prezente. Într-adevăr.

Note:

1 *Les Problèmes...* p. 82.

6 *tes Problèmes...* p. 85.

7 *Les Problèmes...* p. 74. Este vorba aici de faza dezvoltării sociale care, după Marx, trebuia să urmeze socialismului. Socialismului îi răspunde formula: „de la fiecare după capacități, fiecăruia după muncă”. Formula comunistă este: „de la fiecare după capacități, fiecăruia după nevoi”.

pentru Stalin, această reducere a timpului de muncă este „indispensabilă pentru ca toți membrii societății să aibă timpul liber necesar pentru a primi o educație completă”, iată-ne readuși, se pare, la obstacolul acestor nevoi care nu sunt, în cele din urmă, decât funcții utile producției. În plus, Stalin a precizat scopurile pe care le vizează această educație suplimentară: el prevede un „învățământ public obligatoriu, indispensabil *pentru ca membrii societății să-și poată alege liber o profesie și să nu fie îngrădiți pentru totdeauna la o profesie anume*” 6.

Aceste ultime cuvinte, pe care le-am subliniat, bănuiesc că vor părea neînsemnate la prima vedere. Cu toate acestea, ele introduc și sunt singurele care pot introduce, în aceste înlănțuiri de activități subordonate, în aceste suite de nevoi care sunt și funcții, un element care nu este reductibil la un mijloc. Stalin a ținut cont fără îndoială de necesitatea de a dispune de tehnicieni cu capacități multiple în vederea unor nevoi mobile ale producției. Dar, din punctul meu de vedere, nu contează nicidecum să tratăm valoarea practică a acestor concepții. Ele pot fi utopice sau judicioase. Nu cred că-mi stă la îndemână s-o aflu și, într-un anume sens, e chiar indiferent. Dar mi se pare greșit și grav să considerăm neînsemnată această negare a diferenței sociale în vederea eliminării ei.

Diferența socială se află la baza suveranității și numai afirmând suveranitatea au putut oamenii din vremurile trecute să lărgescă registrul diferențierii: formele dezvoltate ale suveranității sunt cele care au creat în principiul său cea mai mare diferență posibilă între persoane. Pe planul suveranității, suprimarea diferențelor are așadar mai întâi o valoare negativă fundamentală. Această voință radicală, această voință centrală de suprimare reprezintă, din partea lui Stalin, un complement discret, dacă e să înfățișăm o poziție a cărei importanță privește în aparență fundamentul. Voința de a aboli diferențele nu este inițiativa lui Stalin. Ea este, de la bun început, un

motiv al marxismului, dar Stalin i-a

Note:

8 Așa cum procedează adeseori pentru idei asupra cărora vrea să insiste, Stalin a repetat de două ori aproape cuvânt cu cuvânt aceeași frază la pagina 74: „... pentru ca el să poată... alege liber o profesie fără să fie îngrădit pentru totdeauna, datorită diviziunii existente a muncii, la o profesie anume”.

dat o formă precisă: forma neașteptată, anodină și rudimentară despre care am vorbit. Această propunere, emanând de la un om de stat deținător al unei puteri absolute, surprinde printr-o absență de solemnitate, curioasă într-un asemenea caz. Am putea chiar să ne imaginăm, dar mi se pare că în mod greșit, o anumită inconștiență a autorului său. Este vorba, fără îndoială, mai simplu, de o voință de a nu zăbovi asupra unui punct întrezărit în perspectiva îndepărtată. Nu e obiceiul oamenilor de acțiune să se gândească prea insistent la scopul lor: pentru ei, interesul acțiunii, plasat într-un anume sens în lumina scopului, se substituie în fiecare zi interesului acestui scop, în timpul prezent. Ura neîncetată și neîmblânzită față de formele suverane, față de tot ceea ce exprimă și asigură arbitrar suveranitatea personală a unui stăpân, pare să se fi aflat la baza rigorii revoluționare a lui Stalin (așa cum a fost cu siguranță la baza caracterului irezistibil, contagios și în cele din urmă nivelator al mișcării muncitorești).

Tatăl lui Stalin s-a născut iobag: el „aparținea la naștere unui proprietar de pământuri din Georgia” 9. La rândul ei, mama era fiica unui iobag. Pentru el, condiția de om sub satrapia unui stăpân feudal era lucrul cel mai familiar. Tatăl său încercase să scape, voise să devină un mic burghez, dar degeaba. Stalin și-a urât, de altfel, tatăl, care bea și a cărui victimă era împreună cu mama sa 10. Era

Note:

9 I. Deutscher, *Staline*, p. 17.

10 Deutscher, citându-l pe unul dintre prietenii din copilărie ai lui Stalin, un anume Iremașvili, precizează: „Corecții nemeritate l-au făcut pe acest băiat la fel de sălbatic și de crud ca tatăl său”. Despre sentimentele pe care le-a lăsat fiului voința de ascensiune socială a tatălui său, Deutscher adaugă (*Ibidem*): „Într-una din primele sale broșuri, Stalin ilustrează un punct al teoriei marxiste prin experiența propriului său tată: «Imaginați-vă, scria el, un pantofar care are un atelier foarte mic și care nu poate ține piept concurenței cu marile

afaceri. Acest pantofar își închide magazinul și se angajează la Adelhanov, nu pentru a rămâne muncitor toată viața, ci pentru a câștiga ceva bani, pentru a pune deoparte un mic capital și pentru a-și redeschide apoi dugheana. După cum vedeți, poziția acestui pantofar e deja cea a unui proletar, dar conștiința sa nu e proletară, ci mic-burgheză de la un capăt la altul». Nu poate exista nicio îndoială cu privire la pantofarul de care autorul s-a servit pentru a-și ilustra teza. Atelierul cel mic, lipsa de noroc în afaceri, chiar și numele patronului, toate sunt extrase din povestea lui Visarion (tatăl)". Tatăl „a murit, în 1890... când fiul său avea unsprezece ani" (*Ibidem*).

primul în clasă, avea numeroase aptitudini și calitățile sale s-au afirmat repede. Dar, tocmai datorită acestor daruri, singurul loc care i-a fost accesibil în această lume a fost cel pe care activitatea revoluționară i-a permis să și-l croiască. Autoritatea de care s-a izbit, cea a lumii feudale, era violentă; el nu i se putea supune și împotriva ei s-a angajat, nu prin lupta parlamentară a politicianilor occidentali, ci printr-o luptă pe viață și pe moarte.

Pentru un asemenea om, suprimarea diferențelor, și a suveranității care e consecința ei majoră, a avut în punctul său cel mai înalt sensul unei întoarceri la suveranitatea pe care o reprezintă abolirea sub toate formele a suveranității celui alt. Dar absența de diferențiere ca scop nu are doar sensul negativ al unei aboliri a valorilor suverane. Ea nu poate să nu aibă și un sens pozitiv. Dacă fiecare om e propus nediferențierii perfecte, el suprimă în sine alienarea în mod radical. Încetează să fie *un* lucru. Sau, mai degrabă, devine lucru atât de complet încât nu mai e un lucru. Devenind, printr-o calificare po//tehnică, o împlinire a lucrului, o perfecțiune a utilității, dincolo de servilitate, el încetează să fie reductibil la un element *particular*, cum sunt lucrurile. Un lucru este *alienat*, el există întotdeauna *în raport* cu un alt lucru decât el, dar dacă se află în raport cu *totalitatea* posibilului, el nu mai este nici determinat, nici alienat; el nu este mai mult un lucru decât ar fi ceva pe care-l imaginez în fața mea, pe care nu l-aș putea numi și care nefiind nici masă, nici râu, ar putea la fel de bine să fie și râu și masă și orice altceva...

Dacă educația completă, pe care Stalin voia s-o dea omului împlinit al comunismului, ar fi relativ demnă de un asemenea nume, într-o vreme când lucrările civilizației materiale nu pot fi abandonate, acest om s-ar apropia la maximum de acel gen de suveranitate care,

legată de respectul voluntar al suveranității celuiilalt, ar reveni la suveranitatea inițială pe care trebuie s-o acordăm păstorilor și vânătorilor din vechea umanitate. Dar aceștia din urmă, dacă respectau suveranitatea celuiilalt, n-o făceau, trebuie s-o spunem, decât de fapt.

5. Stalin și meandrele istoriei

Perspectiva nediferențierii poate să fie dată evident ca *scop* al istoriei. Dar, în primul rând, suveranitatea nu este ea însăși în istorie un *scop* (dimpotrivă): în mod fundamental, nediferențierea este, pentru început, chiar negarea suveranității. În măsura în care vorbim despre *scop*, în discuție se află felul în care se poate ajunge la nediferențiere prin învățământul po// tehnic. Suveranitatea nu poate fi tratată ca o formă pe care istoria ar realiza-o. Dacă apare în perspectiva istoriei, este pentru că era deja dată; istoria se mărginește la a elibera oamenii de ceea ce-i împiedica s-o găsească. E de la sine înțeles că perspectiva care se revelează prin felul de a vedea al lui Stalin nu este dată decât printr-o ceață opacă. E necesar să avem în vedere, către acest punct îndepărtat și greu de deslușit, meandrele agitației istorice, a cărei complexitate este cu siguranță mai mare decât a crezut (sau a spus) Stalin.

Nu vorbesc despre acele dificultăți inerente schimbărilor umane care, urmărind o stare perfectă, se produc în mediul imperfect pe care-l cunoaștem. În afara unui obstacol general, care este greutatea, meandrele despre care vorbesc prezintă aspecte deconcertante.

Stalin ar fi putut măsura prin el însuși însușirile terifiante, în cele din urmă, ale ocolișurilor istoriei. Îi era ușor să perceapă caracterul paradoxal al căilor pe care le împrumută eliberarea muncitorului-sclav, pe care Marx o propusese, atunci când ele ajung la nediferențierea și la capacitățile politehnice. Cum de nu s-a preocupat de această perfectă dispunere a posibilităților umane care presupune în prealabil suprimarea alegerii pe care omul o poate face personal? În ciuda unei lungi obișnuințe, este surprinzător să citim această propunere: după truda epuizantă a industrializării sovietice, trebuie avută în vedere reducerea zilei de muncă la cinci sau șase ore, pentru a consacra timpul liber astfel câștigat învățământului politehnic *obligatoriu*

Aș dori s-o spun fără aversiune, dar și fără excesivă admirație: există în destinul lui Stalin o lipsă de măsură care ne umple de groază;

acest destin nu se compară cu niciun altul. Acest șef de partid în pragul morții, definind omul eliberat de suveranitatea celui alt și de diferență (rezultat viitor, dar încă îndepărtat, al efortului în care angajase un popor imens), își atribuisese el însuși prerogativele unui suveran¹¹! Cum să ne imaginăm un ocol mai mare pentru căile prin care istoria asigură (și se presupune că asigură) dezvoltarea posibilităților umane? Nu ne putem îndoi de sinceritatea lui, însă efectele acțiunii sale, uimitoare pe toate planurile, i-au cerut cu siguranță o tărie a nervilor exemplară¹². E adevărat acum, dacă reflectăm asupra acestei vieți și asupra consecințelor morale ce decurg de aici, că trebuie să avem noi înșine o excepțională placiditate. Reflecția, care se angajează în orice moment pe căile simplificării, trebuie readusă neîncetat la perspective complexe, adesea grandioase și aproape întotdeauna tulburi. În orice caz, nimeni n-a știut să facă mai sensibil un element ambiguu și vâscos al istoriei care a transformat foarte repede gândirea

Note:

11 El n-a fost propriu-zis un suveran, ci mai degrabă contrariul unui suveran, deoarece era supus muncii celei mai copleșitoare; mai precis, el a rămas până la capăt dușmanul radical al suveranității în sensul tare, lucru pentru care stau mărturie, printre altele, și cele citate de mine. Dar suveranitatea intra totuși în el, în ciuda lui, venind parcă din afară, din puterea sa absolută și din teroarea pe care a instaurat-o. O frază a lui Alexandre Weissberg, care a fost deținut vreme de trei ani în închisorile sovietice, ne oferă o imagine izbitoare despre dimensiunile acestei terori: „Dacă G.P.U., spune el (*L'Accusă*, p. 187), ar fi dispus de un mijloc pentru a citi în conștiințele oamenilor din U.R.S.S., ar fi trebuit să aresteze pe toată lumea, până la ultimul cetățean. Dar atunci oamenii din G.P.U. ar fi trebuit să fie primii închiși, căci ei știau mai bine ca oricine ce se petrecea în țară”. Am greși dacă am neglija faptul că, producând atmosfera proceselor și a marii epurări, Stalin a creat o lume absolut nouă: nu putem decât să intrăm în această lume sau eventual să încercăm s-o cunoaștem *până la capăt*.

12 Deutscher scrie în privința nervilor săi cu referire la șederea sa în închisoarea de la Baku, în 1908 (*Staline*, p. 93): „Deținuții care-și așteptau execuția erau adesea păziți împreună cu ceilalți. Execuțiile aveau loc în curte. Nervii lor erau întinși la maximum când oamenii își vedeau camarazii de discuție conduși la spânzurătoare. În tensiunea unor asemenea momente, *Koba* (Stalin) putea, dacă e să dăm crezare

martorilor, să doarmă adânc, uimindu-și camarazii prin tăria nervilor săi”. Dar am putea spune că întreaga sa viață e făcută dintr-o suită de exemple de același ordin.

Istoristă, în măsura în care s-a angajat în luptele istoriei, într-o mecanică lipsită de control.

6. Digresiune despre ideea de bază a lui Stalin

Oricum, gândirea lui Stalin însuși, departe de a putea rezolva problemele pe care imensa influență a acțiunii sale Le-a pus, n-a știut să discearnă cu claritate ceea ce, în ideile lui Marx despre revoluția popoarelor avansate, se îndepărta de cursul real al istoriei. El n-a știut să vadă că o asemenea revoluție trebuia să fie preludiul unui antagonism final între țările bogate și cele sărace, opunând, pe ruinele lumii feudale, proletarii săraci și burghezii bogați.

E chiar deosebit de oportun să observăm că fidelitatea sa față de schema marxistă l-a antrenat, într-un caz notabil, la o veritabilă ciudățenie. Este vorba de data asta de fidelitatea față de o teză a lui Lenin (însă acea teză n-are sens decât dacă nimic nu vine să tulbure doctrina marxistă despre revoluția din țările industriale). Pasajul în cauză din *Problemele socialismului* este, de altfel, singurul care a atras atenția generală. Paragraful șase din prima parte este intitulat: „Despre inevitabilitatea războaielor între țările capitaliste”, în mod paradoxal, Stalin afirmă aici că „teza lui Lenin, după care imperialismul dă naștere inevitabil la războaie” nu e nicidecum perimată. Chiar după cel de-al doilea război mondial, antagonismul între diversele țări capitaliste ar fi, după el, mai puternic decât antagonismul între capitaliști și comuniști. Toată lumea consideră că, în lumea actuală, singurele războaie previzibile ar opune burghezii și proletarii. Dar Stalin nu crede asta. „Atunci când Germania hitleristă, spune el, a declarat război Uniunii Sovietice, blocul anglo-franco-american, departe de a se ralia Germaniei hitleriste, a fost obligat, dimpotrivă, să se coalizeze cu U.R.S.S. împotriva Germaniei hitleriste. Prin urmare, lupta țărilor capitaliste pentru stăpânirea piețelor și dorința de a-și elimina concurenții s-au dovedit practic mai puternice decât contradicțiile între lagărul capitalismului și cel al socialismului”. Pentru Stalin, nimic nu s-a schimbat!

Această manieră de a vedea lucrurile, care a avut un sens în epoca în care ansamblul țărilor capitaliste era mult mai puternic decât puterea comunistă, exprimă cu siguranță o logică a situației care nu

putea să nu se impună, după Stalin. El s-a străduit să „evite un nou război mondial cu mijloacele «luptei pentru pace»”. Ar fi inutil să ne îndoim de intențiile sale. Dar această mișcare, spune el, „nu urmărește răsturnarea capitalismului și instaurarea socialismului – ea se mărginește la lupta democratică pentru menținerea păcii” 13. „Se prea poate, adaugă el, ca... lupta pentru pace să evolueze ici și colo spre lupta pentru socialism”. Dar mișcarea pentru pace, care va evita poate un „război *dat*”, „să nu fie totuși de ajuns pentru a înlătura inevitabilitatea războaielor în general între țările capitaliste” 14.

Iată, în opinia mea, ceea ce am putea să concluzionăm. Stalin și-a reprezentat re izbucnirea unui război între imperialiști, analog cu războiul hitlerist, în care U.R.S.S. ar interveni la sfârșit. Aceasta răspunde unui principiu pe care Stalin îl adoptase încă din 1925 în vederea războiului care se pregătea atunci, care ar deveni inevitabil, spune el, „nu mâine, nici poimâine, ci în câțiva ani”. Cunoaștem astăzi schema fundamentală a lui Stalin din discursul secret pe care l-a ținut în fața Comitetului Central al Partidului în 1925, și pe care l-a publicat în 1947. Iată pasajul esențial: „Stindardul păcii rămâne stindardul nostru, ca în trecut. Dar dacă izbucnește războiul, nu putem rămâne deoparte, cu brațele încrucișate. Trebuie să participăm la el, dar trebuie să fim ultimii care s-o facem. Și trebuie să participăm pentru a arunca în balanță greutatea decisivă”. Ce-i drept, acest principiu nu răspunde până la capăt atitudinii lui Stalin din timpul celui de-al doilea război mondial, dar numai pentru unicul motiv că Hitler l-a pus în joc mai devreme decât prevăzuse. Putem, de altfel, să aflăm cu mai multă precizie poziția lui Stalin cu privire la cel de-al treilea război. Luând locul lui Stalin la cel de-al XIX-lea congres al Partidului

Note:

13 *Les Problèmes...* p. 38.

14 *Ibidem*, p. 39. Cuvântul este subliniat de Stalin.

Comunist din U.R.S.S., Malenkov a citit, în 5 octombrie 1952, un raport inspirat în parte din *Problemele economice ale socialismului*, unde reia tema „inevitabilității războiului între țările capitaliste”, „în urma primului război mondial, spune Malenkov, am asistat la desprinderea Rusiei de sistemul capitalismului. În urma celui de-al doilea război mondial, o serie de țări din Europa și din America s-au desprins de sistemul capitalismului. Suntem îndreptățiți să presupunem că un al treilea război mondial ar conduce la dezastrul

capitalismului mondial". Un asemenea fel de a vedea este cel la care ne puteam aștepta, dar nu e lipsit de interes că acest corolar final al gândirii lui Stalin este dat de către actualul șef al Guvernului sovietic.

Această gândire în care atât de des orbirea succeda acuității vederii, după o experiență de o jumătate de secol, merge mai departe ca și cum nimic nu s-ar fi schimbat. Stalin a murit fără să întrevadă împărțirea lumii în două jumătăți omoloage, mult mai apropiate una de alta decât ar fi crezut și decât ar crede majoritatea astăzi. El a neglijat faptul că mecanismele economice ale celor două jumătăți erau asemănătoare și n-a observat că opoziția lor privea în mod esențial sărăcia relativă și bogăția.

Din acest mod de a vedea, pe care îl elucidează – și îl completează atât de fericit – citatul din Malenkov, este ușor de extras consecința implicită. Stalin a crezut evident până la moarte ceea ce și Marx și Moltke propovăduiau: că războiul este motorul istoriei și că lumea ar stagna fără războaie. Dar el a crezut în mod explicit că nimic nu s-a schimbat. Ne mirăm de asta, dar numai pe jumătate. Cine ar fi în stare să uite vocea puternică a lui Lenin: „Am putea oare să înțelegem o lume care n-ar fi sângerat până la capăt?...” Nu vom mai evita, în ceea ce ne privește, să ne gândim la sensul pe care îl are de-acum acest *până la capăt*, la ceea ce „i-ar fi tăiat răsuflarea” lui Stalin dacă n-ar fi fost lipsit de imaginație. Dar Stalin l-a neglijat. El n-a vrut să se întrebe cum ar mai putea să fie eliberată o lume care, de această dată, chiar ar fi *sângerat până la capăt*. Nu s-a întrebat, în neliniștea nopții, dacă o asemenea lume n-ar renunța, dimpotrivă, la orice preocupare pentru eliberare. Dar să lăsăm asta: *ceea ce va fi* această lume, nu știm, putem chiar să afirmăm că această lume nu e în niciun fel pe măsura cunoașterii; *ceea ce ea nu va fi* e de ajuns. Nu putem întrevede în mod rezonabil, prin *imensitatea ruinelor sale*, viitorul luminos pe care-l anunța Stalin partizanilor săi. Marx văzuse în proletariat moștenitorul înzestrării industriale burgheze. Dar, până una-alta, în loc să beneficieze de bogățiile acumulate de capitalism, proletariatul învingător ar găsi întreaga lume în situația în care Germania s-ar fi aflat în 1945 dacă pagubele ar fi fost mult mai întinse și dacă n-ar fi primit niciun ajutor din afară. Stalin a comis și alte greșeli, pe care șansa Le-a reparat, dar vor putea oare conta succesorii săi, încă o dată, pe șansa reparatoare? În cazul de față, este vorba, în mod flagrant, de recursul la un vicleșug care a *reușit*: a lăsa națiunile burgheze să se

sfâșie între ele și a nu interveni decât la sfârșit, în mod decisiv... Să reținem totuși că bătrânul dictator pare să-și fi dat seama de la bun început că responsabilitatea de a intra în război – sau de *a-l face inevitabil, ceea ce ar putea rezulta fără prea multe eforturi din activitatea revoluționară* – putea cu greu să fie luată în considerare de o putere socialistă. El a vrut să conteze cu orice preț pe burghezie pentru a dezlănțui inevitabilul conflict. În acest scop, a uitat că burghezii propriu-ziși n-au angajat ei înșiși niciodată un conflict de importanță mondială, ci numai feudalii – germani sau ruși – ori naștiții. Dar el a exprimat în felul acesta caracterul ireconciliabil al revoluției și al războiului, precum și al următorului război mondial și al calculelor politice imperialiste. Însă există aici o contradicție jenantă: fără eroarea războiului imperialist, n-ar exista revoluție întinzându-se pe restul pământului, numai un „al treilea război mondial ar conduce la dezastrul capitalismului mondial”. Putem să ne îndoim de probabilitatea unui război preventiv american (poporul american și democrațiile burgheze europene i se opun). Trebuia deci imaginat războiul inevitabil între marile națiuni capitaliste.

Dacă am interpretat corect datele, această „idee de bază” nu este convingătoare. Greșelile lui Stalin au fost numeroase și ele n-au ținut toate de acel caracter brutal de care se temea Lenin în testamentul său. Vedem cu greu, în orice caz, cum s-ar putea ilumina printr-o afirmație dogmatică obscuritatea în care se zbat actualmente națiunile. Voi reveni asupra situației de amenințare cu războiul și asupra consecințelor ce decurg de aici, nu numai pentru că subiectul tratat de mine depinde de ele, ci și pentru că această situație însăși depinde de ceea ce spun eu. Pentru început, ceea ce am vrut să evidențiez în poziția lui Stalin, atât de ambiguă și de complexă, este aspectul pe care-l capătă cu necesitate suveranitatea în condițiile revoluționare.

IV

SUVERANITATEA ÎN LIMITELE SOCIETĂȚII SOVIETICE

1. Necesitatea unei cercetări mai profunde a semnificației comunismului

Până aici, n-am scos în evidență decât aspectele cel mai nemijlocit vizibile. Am vorbit de opoziția generală dintre acumulare și consumare, fără a-i elabora fundamentele. Pe de altă parte, în ceea ce privește societatea burgheză și societatea stalinistă, m-am mărginit la

a arăta că ele se opuneau aproape în același fel societății feudale. Dacă am merge până la fundamente, opozițiile între Occident și U.R.S.S. ar înceta să fie neglijabile. Dar examinarea sistemului de valori propriu Uniunii Sovietice antrenează o cercetare mai profundă, fără de care n-ar putea fi înțeleasă pe deplin semnificația comunismului.

M-am străduit mai întâi să scot la lumină acele aspecte ale comunismului pe care le maschează în egală măsură propagandele de sens contrar.

Asemenea tuturor marxiștilor, Stalin n-a văzut că, în ultimă instanță, comunismul putea să se reducă la un mijloc de dezvoltare a țărilor sărace; că, în fond, ostilitatea dintre Statele Unite și Uniunea Sovietică este în principal cea a țărilor bogate față de cele sărace – și cea a țărilor sărace față de cele bogate... Este vorba, fără îndoială, de o formă alterată a antagonismului de clasă: de sus în jos, în ambele state, toate straturile sociale unite se află în joc. Chiar și în țările în care opoziția internă se păstrează (Franța, Italia), lipsesc anumite elemente care dădeau luptei de clasă rigoare și care țineau la opoziția dintre principiul suveran al ierarhiei feudale și principiul utilitar al maselor productive. Această opoziție dispare, sau se atenuază, dacă muncitorii se revoltă nu împotriva unor seniori trândavi, ci a unor burghezi sânguincioși.

Așa cum am spus, marxiștii în general diferă totuși de burghezi: ei împing până la consecințele cele mai riguroase negarea principiilor care au întemeiat, înaintea revoluțiilor noastre, ansamblul societăților umane. Burghezii, asemenea marxiștilor, se opun consumării și asigură primatul acumulării. Dar revoluționarii burghezi n-au avut niciodată un sistem închis: ei n-au opus decât alegerea liberă tradiției delapidatoare a trecutului. Alegerea liberă trebuia să garanteze, pentru ei, o preferință acordată rațiunii, care condamnă cheltuirea neproductivă. Ei combăteau tradiția cu certitudinea că o vor învinge. Nu se înșelau decât pe jumătate, dar se înșelau... Alegerii individuale, marxiștii i-au substituit o decizie globală, în fața căreia capriciul – justificat sau nu de tradiție – a devenit în cele din urmă criminal. Fiecare, cu necesitate, a trebuit să pună capăt distanțelor sale, fiecare a trebuit să-și pună conduitele în dependență de deciziile unui stat care asuma o conducere devenind minuțioasă. Partidul comunist – sau mai degrabă aparatul acestui partid, fie că se reduce sau nu la o persoană – a decis pentru toți un sistem de valori care nu mai putea fi discutat.

După mine, problema nu e de a ști dacă decizia generală este sau nu condamabilă. Cred că nu este, dar mai cred că o interpretare de către unul singur, sau de către câțiva, a gândirii unui popor imens poartă pecetea lipsei de măsură: decizia prea comandată, chiar și sub presiunea unei necesități, se justifică inevitabil, în al doilea rând, printr-o adaptare a conduitelor generale mai puțin voite, nesistematice și populare, în sensul nepăsării, al orbirii nepăsătoare. Fără o decizie generală înfrângând capriciile individuale, nicio societate n-ar fi posibilă. Dar rezultatul constrângerii n-are niciodată sens decât după ce constrângerea a fost eliminată.

Oricum, chestiunea suveranității este cel mai adesea greșit pusă: ea este foarte greșit pusă dacă o confundăm cu decizia autonomă a unui individ. Dacă nu este o punere în joc a unui principiu suveran, trecând mult peste ceea ce servește, o decizie autonomă poate să nu aibă nimic suveran, ea poate chiar să fie servilă, poate marca aservirea celui care a luat o asemenea decizie în mod liber. În sens profund, suveranitatea nu are nimic personal. Numai o valoare personală se află în joc în decizia care opune acumularea (grija de a spori producția) și consumarea (plăcerea imediată). Decizia individuală nu are sens decât în măsura în care enunță o valoare întreținută de un asentiment comun. Individul este în principiu – mai mult decât societatea, pe care o reprezintă statul – înclinat spre consumare, dar asta are un sens precis: individul este cu mai multă ușurință și mai puțin riscant orb și nepăsător. El este (poate în ansamblu, dar mai ales în persoana celor mai favorizați) mai fericit într-o societate oarbă și nepăsătoare. Dar, cu siguranță, individul nu decide niciodată decât în aparență, destinul său e chiar de a suferi, de a se conforma: este adevărat că alege, în societățile noastre, dar efectul acestei alegeri nu este sensibil decât în clipa în care devine alegerea celor mulți. *Valorile dominante* sunt cele care decid pentru acumulare și pentru cheltuire (și nici măcar n-am putea spune că valoarea care acordă primatul acumulării este favorabilă autonomiei individuale: cred că am putea spune mai degrabă contrariul). Fără îndoială, aceste valori dominante sunt ele însele determinate; în aparență, ele sunt determinate de jocul factorilor economici (astfel, producția esențialmente agricolă este mai propice valorilor suverane; cea în principal industrială, valorilor productive), dar n-am intenția, pentru moment, să insist asupra acestui lucru: am vrut să ajung la jocul valorilor dominante în

comunism, pentru motivul că el înseamnă înainte de toate valorile pe care le impune. Ca în orice societate, aceste valori sunt în comunism de două feluri. Orice societate se întemeiază pe afirmarea anumitor valori utile, dar și a unei valori suverane. Iar semnificația profundă a comunismului este dată în principiile pe care le privilegiază pe aceste două planuri, precum și în raporturile dintre aceste principii.

Ajung deci, dincolo de formele simplificate ale opoziției acumulare-cheltuire, la analiza critică a operațiilor care pot fi desemnate sub aceste nume și, în același timp, la cea a judecăților de valoare care le însoțesc.

2. justificările utilitare ale cheltuirii neproductive clasice sau reducția valorilor suverane în principiu, orice *consumare*, orice cheltuire neproductivă implică recunoașterea unei valori suverane care o justifică; valoarea pusă în joc în acumulare este, dimpotrivă, relativă la productivitate. Dar dacă facem o cheltuire neproductivă – pe care în principiu nicio utilitate clară n-o justifică – ea este arareori simplă risipă: ea este întotdeauna, sau aproape întotdeauna, legată de căutarea unui efect. Ea poate fi socialmente inutilă sau poate, din punctul de vedere al bogăției globale a poporului, să fie o pierdere pur și simplu. Când o femeie frumoasă cumpără o rochie de seară, munca folosită pentru a face această rochie ar fi putut fi folosită la ceva mai util, de exemplu la fabricarea unor haine călduroase pentru copii. Dar această femeie a putut vedea în rochia ei un mijloc. Înainte de toate, se servește de ea pentru a seduce. Poate că, seducând, chiar a avut intenția de a face ceva util, bunăoară să caute fonduri care vor permite cumpărarea de haine călduroase pentru copii. Într-un sens, acesta e cazul cel mai favorabil, dar utilitatea n-ar fi mai mică, ci doar mai egoistă, dacă ar căuta un iubit bogat sau, în general, mai mult prestigiu sau mai multă putere. Lucrurile stau mai mult sau mai puțin la fel în toate cazurile. Să luăm exemplul sfintei, consumând în căutarea extazului mijloacele de a trăi pe care o societate i le acordă. Ea ar fi putut îngriji bolnavi; a ales, împotriva acțiunii, sterilitatea contemplativă, iar Evanghelia este de acord cu ea, deoarece Iisus a preferat-o pe Maria, disprețuind treburile josnice pentru a-și înălța sufletul la Dumnezeu, în locul Martei, îndeletnicindu-se cu cele necesare. Evanghelia este, poate, de o manieră fundamentală, de partea valorilor suverane. Sfânta se imaginează totuși obligată să-și justifice conduita prin afirmarea utilității sale. Ea o justifică în fața sieși

făcând din viața contemplativă prețul salvării sale. Sfânta Tereza, este adevărat, spunea că ar face același lucru chiar dacă ar aștepta-o flăcările iadului. Dar contemplația religioasă este înscrisă încă în balanța socotelilor printre harurile divine pe care le procură populației din jurul mănăstirii. Putem crede ce ne place despre mântuire și despre aceste haruri, contează însă următorul lucru: în orice caz și de fiecare dată, interpretarea utilitară este dată pentru conduitele cele mai inutile, cel mai nerușinat neproductive. O religioasă moartă după Dumnezeu, o cocotă moartă după toalete reușesc să caute în același fel sensul a ceea ce nu este, poate, decât o pasiune smintită.

3. Valoarea suverană a comunismului este omul, dar este omul care, pentru a produce mai mult, a renunțat la suveranitate

De fapt, valorile suverane, singurele care pot să justifice cheltuielile neproductive, nu sunt neapărat conștiente; și, dacă sunt, nu sunt afirmate astfel decât arareori. Pasiunea, dorința și satisfacerea lor imediată își oferă motive care le deghizează și care le atribuie aparența unui mijloc util. Reciproc, dacă principiul unei valori suverane este afirmat dincolo de valoarea de utilitate (purul mijloc), el rămâne vag și, în lipsa preciziei, se distinge cu greu de obiectul pe care trebuie să-l contrazică. Opunându-se lui Iarșenko, cel care, în mod paradoxal, limitează valoarea la productivitate, Stalin nu invocă dorința, ci „omul și nevoile sale”, care diferă de productivitate, e drept, dar diferă prea puțin. Căci acest om, invocat de Stalin, este înainte de toate producătorul, iar satisfacerea nevoilor sale, departe de a dăuna producției, servește la mărirea ei.

Prima modalitate de a reduce ordinea suverană la utilitar se află în lumea burgheză. Dar tocmai această manieră de a transpune adevărul nu poate rezista în fața criticii comuniste. Dacă este vorba de utilitate, majoritatea cheltuielilor neproductive sunt de neacceptat. Din punctul de vedere al comunismului, acele cheltuieli neproductive care nu sunt egoiste sunt zadarnice. Comunismul ar respinge, pe de altă parte, o justificare ce s-ar întemeia pe valoarea lor suverană: de ce ar accepta el ceea ce apără inamicii săi invocând valorile utile pe care el însuși nu le consideră astfel? Pentru un marxist, o valoare dincolo de util este imaginabilă, și chiar inevitabilă, dar fie este imanentă omului, fie nu este deloc. Ceea ce transcende omul (și omul trăind, desigur, în prezent, aici și acum) sau ceea ce, în același fel, depășește umanitatea comună (umanitatea fără privilegii) este fără discuție inadmisibil.

Valoarea suverană este omul: producția nu este singura valoare, ea nu este decât mijlocul de a răspunde nevoilor omului, ea îl servește pe om și nu omul servește producția.

Poziția marxistă este, desigur, mai solidă. Burghezia păstrează aceste valori pe care nu mai îndrăznește să le numească suverane și pe care, pudic, Le-a numit „spirituale”, dar astfel aduce un omagiu utilității și, prin asta, productivității, din care face la fel de mult ca supralicitarea lui laroșenko măsura lucrurilor.

Rămâne totuși de aflat dacă omul, la care comunismul raportează producția, nu a căpătat această valoare suverană supunându-se unei condiții prime: de a fi renunțat, pentru el însuși, la ceea ce este cu adevărat suveran. El devine măsura lucrurilor, e drept, dar, în acest scop, a trebuit el oare să se nege? Este încă un om, fără îndoială, aliniind producția la scopul său; dar dacă o face, nu o face fără a fi cedat exigențelor ei, într-un cuvânt, fără a fi abdicat. Comunismul a înlocuit ireductibila dorință care este omul, *pătimaș și capricios*, cu acelea dintre nevoile noastre ce pot fi împăcate cu o viață ocupată în întregime să producă.

Trebuie așadar să ne întrebăm, la sfârșit, dacă această lume, comunistă sau burgheză, ce acordă întâietate acumulării, nu este obligată, într-o formă sau alta, să nege sau să suprimă (sau cel puțin să se străduiască s-o facă) ceea ce este reductibil în noi la un mijloc, ceea ce este suveran.

4. Necesitatea de a stopa printr-o negație decisivă mișcarea prin care limbajul face întotdeauna dintr-un scop suveran un mijloc pentru altceva

Furia lumii prezente este poate zadarnică. Ici și colo, într-un fel sau altul, o parte suverană din noi este de neatins, în fiecare dintre noi poate, într-un anumit număr de ființe cel puțin. A o nega sau a o suprima are tot atâta sens cât efortul lui Sisif. Acest efort exista, de altfel, cu mult înainte de triumful acumulării. Specificul dintotdeauna al suveranității a ținut de aspectul straniu și insesizabil care o face deopotrivă inevitabilă și imposibilă. În timpurile noastre, care o ignoră și care i se opun, timpuri pe care numai, sau aproape numai, posibila productivitate le mai stimulează, o însușire insesizabilă a ceea ce este propriu-zis suveran le garantează înfrângerea (dacă nu chiar dispariția). Dar trecutul însuși n-a putut-o niciodată afirma cu adevărat și n-a putut niciodată să-i asigure întâietatea altfel decât în

mod echivoc. Asta pentru că suveranitatea, valoarea suverană – pe care limbajul însuși o reclamă, deoarece el urcă întotdeauna, în înlănțuirea mijloacelor și a scopurilor, un pic mai sus – nu este totuși dată nicicând fără ambiguitate în acest limbaj însuși care o reclamă. Într-adevăr, degeaba ne spune limbajul că mijlocul postulează un scop, el trebuie, de îndată ce acest scop e enunțat, să răspundă și la întrebarea: la ce servește acest scop? Întrebare ce rămâne suspendată, ca un soi de amenințare, oarecum, de cauza finală, indiferent care ar fi ea. Limbajul implică necesitatea scopurilor, în raport cu care definește mijloacele, dar nu poate izola un scop și să spună despre el, fără șovăială, că nu servește la *nimic*: el nu poate evita să-l însereze într-un cerc *fără sfârșit* de propoziții în care nu există niciodată capăt, în care nimic nu se oprește niciodată, în care nimic nu se *pierde*. *Pierdere*a, la capăt, este ceea ce-l deconectează neconținut pe cel care vorbește și pe care poate că numai mișcarea „teologiei negative” are puterea să-l trateze drept un obiect, admitând că într-o asemenea mișcare acest obiect se neagă pe sine ca obiect, că el devine o absență de obiect. E ciudat, fără îndoială, să-l introducem pe Dumnezeu în aceste reflecții inevitabile, deși evitate până aici – despre acumulare și cheltuire. Cu atât mai ciudat cu cât autorul este necredincios, chiar ateu. Dar iată pentru mine prilejul de a reaminti că Dumnezeu, într-o manieră inițială, *istoric* vorbind, este ipostaza suveranității. Dificultatea de limbaj despre care vorbesc este prima pe care au întâlnit-o teologii și ei au fost primii care au vorbit despre ceea ce este suveran în lume, de ceea ce nu este subordonat: „teologia negativă” îl însera pe Dumnezeu în înlănțuirea scopurilor și mijloacelor, a mijloacelor care servesc scopuri și a scopurilor care sunt întotdeauna mijloace pentru un alt efect (Dumnezeu, în „teologia pozitivă”, este Creatorul), dar impasul „teologiei pozitive” este subliniat cu insistență în răsturnarea ei „negativă”. Trebuie să reiau aici ceea ce am spus în altă parte¹, o idee pe care o introduceam prin acest pasaj din Dionisie Areopagitul, unul dintre cei mai celebri purtători de – cuvânt ai „teologiei negative”: „Cei care prin încetarea intimă a oricărei operații intelectuale intră în uniune intimă cu inefabila lumină... nu vorbesc despre Dumnezeu decât prin negație” 2. Adăugam sub formă de comentariu: „Lucrurile stau astfel din clipa în care experiența³ revelează, și nu presupuziția” (până într-acolo încât pentru același Dionisie lumina este „rază de întuneric”; el ar putea chiar să spună, după Eckhart: „Dumnezeu este

neant”). Dar teologia pozitivă – întemeiată pe revelația Scripturilor – nu este în acord cu această experiență negativă. La câteva pagini după ce a evocat acest Dumnezeu pe care discursul nu-l prinde decât în neant, Dionisie scrie⁴: „El posedă asupra creației o putere absolută... toate lucrurile sunt legate de El ca de un centru al lor, recunoscându-l drept cauză, principiu și scop...” Astfel, în această tensiune disperată – pe care teologia o comentează și pe care oamenii au susținut-o pentru a surprinde ceea ce, dincolo de util, este autentic suveran – a fost nevoie de violența negației, chiar agresive, *provocatoare*, pentru a dejuca efortul înverșunat al raționamentului hotărât să lege fiecare entitate de efectele sale, s-o reducă la acțiunea sa. Chiar în sânul „teologiei negative”, se ivește din nou înverșunarea limbajului, care face, în mod pozitiv, din entitatea divină o acțiune creatoare de altceva decât de sine. Acest altceva este, ce-i drept, subordonat entității care-i este cauză, principiu și scop. Dar Dumnezeu rămâne, în reprezentarea sa pozitivă, cu un sens pe care trebuie

Note:

1 în *L'Exp & ience întărieure* [cf. *Œuvres compl & es*, vol. V, Gallimard, Paris, 1973, p. 16].

2 *Noms divins*, I, 5.

3 Mă refeream la aspectul sensibil cel mai elementar, cel mai vid de forme exterioare și cel mai strict imanent, limitat la uman, aspectul a ceea ce în lume este suveran.

4 *Noms divins*, I, 7.

să-l nege cu pasiune dacă nu vrea să fie redus la *bunul Dumnezeu* pe care îl înfățișează lucrările sale și care nu este conceput, atât de sărăcăcios, decât în lucrările sale.

5. Omul ca scop suveran al omului, moștenitor al regilor și al lui Dumnezeu în măsura în care provine de la Feuerbach, tradiția marxistă vede în om ceea ce teologia vedea în Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ea substituie o antropologie teologiei creștinilor. Asta înseamnă, înainte de toate, că pentru marxism omul este moștenitorul, singurul moștenitor, al suveranității divine. Nefiind, în fond, după el, decât forma mitică, obiectivată, a cărui profundă și unică realitate subiectivă este omul, Dumnezeu are încă acest sens posibil: ceea ce atributele sale sublime au figurat și nu încetează să figureze este o imagine a suveranității *umane*. Nu a suveranității unei ființe umane, privilegiate, de *sânge regesc*: suveranitatea pe care gândirea marxistă

poate și, mai mult, trebuie inevitabil s-o imagineze este cea a omului nealienat, care este *orice* om în mod potențial, în fond, nimic mai opus imaginii infinit de jenante pe care și-o impunea vechea umanitate în persoana regilor.

Pentru a defini sensul valorii suverane într-o lume marxistă, devine chiar necesar să scoatem în evidență ceea ce este neglijabil și profund inuman în suveranitatea lumii feudale. Cu toate acestea, opțiunea, aproape generală, de a neglija aceste valori suverane imanente omului, care au dominat umanitatea până în zilele noastre, poate fi bănuită că nu este în cele din urmă decât o reflectare a unor sensibilități alterate, fie dintr-o pasiune plină de ură, fie printr-un acord inert. Fără nicio îndoială, suveranitatea regală s-a molesit, mai mult ca oricare alta, datorită reducerii scopului ce voia să fie, la mijlocul care a fost întotdeauna în mâinile celor care au încarnat-o. Dar acest aspect nu are sens decât în mod secundar, iar ignoranța în care ne aflăm în ceea ce privește sensul precis pe care, vreme de milenii, regii îl aveau pentru supușii lor, necunoașterea special cultivată în noi a exigenței, atât de durabile, atât de febrile, la care ei au răspuns, la care, în același timp, într-un anumit număr de țări, n-au încetat să răspundă, toate acestea nu demonstrează decât un singur lucru: că mișcarea actuală a înțelegerii s-a sustras și se sustrage încă din fața problemei scopului suveran.

Această tendință este chiar ceea ce definește înțelegerea modernă și ea nu-i poate lua prin surprindere pe cei care, pe de altă parte, sunt înclinați să vadă în gândire, ca în orice fenomen de suprastructură, ceea ce este condiționat de infrastructura economică, într-o lume ale cărei forțe de producție n-ar exista dacă acumularea capitalistă nu le-ar fi permis dezvoltarea, marele curent al înțelegerii tratează cu mai multă bunăvoință mijloacele și evită, dimpotrivă, problemele pe care scopurile activității umane le lasă deschise. Aceste probleme sunt luate în considerare în lumea comunistă, care trebuie să reia în totalitate problematica acțiunii. Așa cum am spus, pentru Stalin, după Marx, omul, omul singur și, potențial, orice om, este scopul suveran al muncii omului. Dar acest răspuns este dat diavolului: este vorba în primul rând de a nega acele scopuri suverane ale trecutului care au fost Dumnezeu și regii. Însă glorificarea omului, al cărui farmec, mai ales, l-a înlocuit pe cel al lui Dumnezeu, este doar schițată în tradiția comunistă. Sensul ei nu este aprofundat, dimpotrivă: este

vorba de el în grabă, ca și cum, într-o lume în care suntem atât de strict obligați să acționăm, s-ar cuveni să avem mereu sentimentul a ceea ce facem și niciodată sentimentul a ceea ce *suntem*.

Cu toate acestea, faptul de a nu reține din Dumnezeu decât adevărul dat în om ne obligă, în principiu, să luăm aminte la forma veche și, până la urmă, populară a prestigiului divin al omului. Este adevărat că o revelare în om, și prin om, a scopului suveran care este în esența sa divinul pare falacioasă, chiar demnă de dispreț, fără îndoială, dacă are loc în persoana unui rege. Dar ea se face și nu e de ajuns să spunem, ca marxiștii, că privilegiul economic este unica rațiune de a fi și singurul sens al demnității regale. Mai curând contrariul e adevărat. Apariția excelenței în primii regi Le-a permis acestora obținerea unor mari avantaje materiale: dacă forța a permis unor șefi războinici cucerirea tronului, ea n-a *creat* niciodată tronurile. Tronurile, adică obișnuința de a vedea într-un singur om, obiectivată și condensată, splendoarea comună tuturor oamenilor în măsura în care n-au alienat-o și care a fost comună oamenilor din cele mai îndepărtate timpuri, ce n-au avut desigur nici șefi, nici suverani.

Ceea ce, mai ales în vremuri de efervescentă și de revoluție, de nerăbdare, face regalitatea contestabilă, este faptul că niciodată un scop suveran, pe care ea trebuia să-l încarneze în ochii supușilor, n-a devenit mijloc într-o manieră mai excesivă, și asta tocmai pentru cel care trebuia să fie transfigurat de regalitate. Regele căpăta prerogativele regale ca un bun pe care-l putea folosi necondiționat în scopurile sale *personale*. La drept vorbind, dacă lucrurile ar fi stat altfel, el n-ar fi fost suveran: funcția regală considerată ca sarcina unui șef de guvern este un fel de a vedea al cărui sens e derivat din decadența instituției; această funcție, dacă un asemenea nume e potrivit, a constatat întotdeauna în a răspunde așteptării de splendoare a mulțimii (de splendoare sau, dacă nu, de farmec religios). Demnitatea regală era un scop, ea nu era în niciun fel un mijloc. Încarnarea acestui scop urmărea ca regele să devină totuna cu această mișcare de oprire, de ruptură, care este scopul: dar adeseori el nu era decât un om interesat, uneori chiar un avar. Persoana regală ajungea astfel să capete în ochii tuturor acel farmec necondiționat ce opune un scop suveran mijlocului servil numai prin moarte, în fond, care i se trăgea de la ai săi (însă, fără îndoială, de bunăvoie). Dar ritul „uciderii regelui”, deși era răspândit odinioară și deși a lăsat numeroase urme,

n-a avut forța să opună banalei mizerii a regalității o dezmințire atât de profundă – nici atât de înverșunată – cum a opus „teologia pozitivă” celei „negative”.

În amintirea pe care Le-o păstrăm astăzi, regii nu încetează totuși să răspundă voinței de a face manifest un aspect al ființei umane pe care necesitatea muncii n-a alterat-o în întregime. Dacă am zăbovi asupra acestui aspect, atât de evident arhaic, atât de clar pus, în trecut, pe seama înșelătoriilor și degradărilor pe care i le impun *interesele*, am cădea la nivelul unor întârziări care au păstrat nostalgia unui regim mai puțin deschis spre primatul utilității. Dar dacă încercăm, prin intermediul formelor regale, să regăsim o figură ștersă, precum un text antic sub o scriere medievală, pe un palimpsest, o facem pentru a răspunde preocupării ce-ar putea, ce-ar trebui să-i obsedeze pe cei care s-au hotărât să dea omului ceea ce Dumnezeu mai dădea încă strămoșilor noștri recent.

În acest punct, nu pot încă decât să indic orientarea unei cercetări, dar, despre problema suveranității omului actual, pot să spun că ea nu se leagă numai de luptele pe care acest om a trebuit să le ducă împotriva scopurilor suverane ale trecutului (care au tranșat, așa cum am spus, pentru cele două forme politice care ne opun): această problemă n-ar putea fi pusă dacă n-am căuta în structurile pe care le-am distrus nu răspunsurile azi perimate, ci, dincolo de ele, exigența primă în fața căreia aceste răspunsuri șovăiau. Putem recunoaște astăzi că omul este el însuși și că este *el singur* valoarea suverană a omului, dar asta înseamnă mai ales că omul era conținutul real al valorilor suverane ale trecutului. Nu exista în Dumnezeu, nici în regi nimic care să nu fi fost mai întâi în om, dar știu că omul actual este și omul alienat și că, fără alienarea care-l reduce, aș regăsi în el ceea ce încânta în Dumnezeu sau în măreția regilor. Nu ignor faptul că aceste figuri decăzute au putut avea în ele și ceva dezamăgitor și plictisitor, inuman sau sărăcăcios și, în fața grandorii lor prefăcute, chiar în fața grandorii în general, trebuie să râd, iar râsul meu nu încetează să răspundă solemnității lor printr-o sfidare. Aș fi sclavul lor fără această sfidare, n-aș fi omul care le refuză autoritatea și pe care autoritatea lor nu-l mai alienează. Dar nu pot nici să admit ca omul să rămână la înjosirea pe care ele i-au impus-o.

6. Suveranitatea omului sovietic legată de o suverană renunțare la suveranitate

Sunt pe deplin conștient că n-am definit încă limpede omul nealienat despre care am vorbit. Dar, dacă l-aș apropia de Dumnezeu și de regi, îndeosebi de acel Dumnezeu care, după Eckhart, „este neant”, sau de regele care se lăsa de bunăvoie omorât de cei peste care domnea, l-aș enerva sau l-aș deconcerta pe cititorul pe care nu pot, evident, să-l lămuresc. „Omul și nevoile sale”, despre care vorbește Stalin, formează, dimpotrivă, o figură ușor de identificat și am spus eu însumi că, datorită nediferențierii fundamentale prin care-l caracterizează Stalin, acest om răspundea în mod satisfăcător principiului scopului suveran. Stalin, discret, vorbește despre „valoare”. Identificarea valorii cu productivitatea (care era ideea lui laroșenko) nu lăsa nici cel mai mic sens și loc unui scop al muncii: absurditatea acestei poziții era strigătoare la cer, deoarece munca singură nu este, desigur, decât un mijloc, laroșenko n-a făcut decât să scoată în evidență imposibilitatea omului de a munci fără a da muncii o rațiune de a fi generală, dincolo de obligație. La o adică, obligația trebuie justificată ea însăși printr-un caracter pozitiv, dezirabil, al rezultatului. Este adevărat că omul definit ca scop de către Stalin nu are în sine un caracter suveran: nevoile sale se măsoară după necesitatea de a asigura și de a spori producția. Dar este vorba de această dată de un principiu incontestabil. Am spus că, în reprezentarea lui Stalin, omul devenea el însuși scop suveran, dar cu condiția să fi renunțat pentru sine la acea suveranitate al cărei principiu l-a descoperit în el însuși, în el singur. Suntem departe de absurditatea lui laroșenko: dacă omul este suveran, dacă el este astfel măcar în mod potențial, atunci e liber să renunțe la suveranitatea pe care o descoperă în sine, pe care o pierde, fără îndoială, dar în mod suveran, fără s-o piardă în favoarea altcuiva.

Este adevărat, această ultimă afirmație e contestabilă: am putea spune că, în primul rând, cetățenii statului sovietic nu erau liberi să renunțe la suveranitatea lor posibilă; în al doilea rând, că au renunțat în aparență la ea în favoarea altcuiva, a lui Stalin, care a avut asupra poporului rus drepturi analoage cu cele ale unui suveran. Acestea sunt, poate, aspecte superficiale. E sigur însă că principiile de viață ale U.R.S.S., îndeosebi cele despre care vorbesc aici, chiar dacă n-au fost obiectul unui acord popular, exprimat în condițiile în care se întâmplă în Occident, sunt în mod spontan cele ale nenumăraților revoluționari militanți. Pe de altă parte, este adevărat că formele echivoce ale puterii

personale a lui Stalin – linguşelile umiltoare la adresa lui şi chiar unele însușiri ale caracterului său⁵ – au putut răspunde spiritului arhaic al unei

Note:

5 A se vedea atitudinea sa la Ialta, când Churchill i-a înmănat o sabie de onoare şi când, pare-se, iau dat lacrimile, ca şi cum ar fi avut aceeaşi sensibilitate glopărţi a ruşilor, chiar nostalgiei suveranilor, răspândită în întregul popor, unde trecutul supravieţuieşte poate în mod obscur. Dar aceste aspecte superficiale n-au putut face ca Stalin să fie realmente, şi pentru toţi, suveranul în profitul căruia mulţimea, făcând din el obiectul contemplaţiei sale, a renunţat odinioară la partea sa de suveranitate: într-adevăr, Stalin a fost primul care n-a acceptat niciodată pentru el însuşi esenţialul unei suveranităţi din care n-a avut decât puterea, nu şi *plăcerea*; Stalin este chiar cel mai bun exemplu de om renunţând suveran la suveranitatea de care dispune. Ceea ce alţi oameni au puterea să descopere în ei înşişi este suveranitatea de drept, în vreme ce, într-un anumit sens, suveranitatea pe care Stalin o găsea în sine era suveranitatea de fapt. Asta nu e întrutotul adevărat, deoarece, dacă a fost efectiv suveran, s-a întâmplat numai cu condiţia să fi renunţat în prealabil: n-ar fi putut niciodată să-şi aroge prerogativele unui rege, iar timpul liber şi fastul copleşitor îi erau refuzate, soarta lui era productivitatea. La limită, războiul (dar războiul modern, care e de la bun început muncă) este o parte a gloriei suverane pe care a avut ocazia să şi-o însuşească, însă el nu pare să se fi abandonat măreţiei militare. Aparent, n-a avut gustul acesteia şi, oricum, îşi extrăgea puterea din misiunea asumată de a dezvolta domeniul comunismului, în care omul este suveran, dar cu condiţia de a nega în el însuşi capacitatea de a dispune de sine şi de lume.

7. Renunţarea suverană, favorabilă acumulării, opusă renunţării în favoarea altcuiva

Echivocul lui Stalin pare să-i fi obligat pe succesorii săi să tranşeze mai net în sensul omului nediferenţiat, care abdică. Ei renunţă, se pare, la glorificarea personală, adică la acea manifestare exterioară a concentrării puterii care este unul dintre semnele suveranităţii. Dar echivocul are totuşi un sens din punctul de

Note: continuarerioasă ca şi aristocraţii combătuţi odinioară de către el, ca şi cum această onoare l-ar fi răzbunat. Cu toate acestea, caracterul cu adevărat „miraculos” al unui asemenea omagiu justifica

de la sine aceste „lacrimi de fericire”.

vedere al scopurilor suverane. Ele dau pentru opozițiile de formă despre care am vorbit – despre care am vorbit uneori abstract sau, ceea ce nu e neapărat mai bine, invocând trecutul – un exemplu care nu este doar concret, ci și actual. Refuzul meu de a elucida problema *scopurilor* muncii fără a aborda problema regalității capătă în felul acesta o aparență de justificare. Viața lui Stalin face sensibilă, cred, o dilemă destul de bizară. Se pare că nu numai chestiunea scopului activității se pune cu adevărat, ci și faptul că ea se pune pe planul politicii curente. Ea se pune după cum urmează: oamenii trebuie întotdeauna să renunțe în ansamblul lor la suveranitatea personală, dar renunțarea lor se poate face în două feluri. Dacă renunță în favoarea suveranului, ei pot să se identifice cu el și, transpunând asupra lui suveranitatea lor sacrificată, reușesc să contemple în persoana lui entuziasmul religios care este propriul lor scop; dacă, dimpotrivă, au o certitudine, și anume că pretinsa suveranitate a regilor le aparține, că este doar a lor, ei pot în alt fel să renunțe *suveran*, fără să cedeze altcuiva un bun pe care-l consideră inalienabil, dar la care totuși renunță, în mod rațional, pentru ei înșiși. Ei își pun suveranitatea în renunțare. Aceste reacții opuse au, de altfel, o mare importanță: ele răspund celor două sisteme de producție a căror opoziție diametrală marchează sensul lumii moderne. *Scopurilor* suverane le este acordat un maximum de interes în societățile în care populația e monarhistă; el este acordat *mijloacelor* atunci când indivizii renunță suveran, dar renunță, totuși, la suveranitate. În broșura lui Stalin, pe care am comentat-o, este vorba în esență de productivitate. Bineînțeles, laroșenko se înșală, și chiar într-un mod grav, când face din productivitate scopul muncii, dar Stalin se mulțumește cu o punere la punct rapidă, în care omul, ca scop, este asociat unor nevoi care sunt cele ale producătorului. Primatul cheltuirii neproductive se însoțește de interesul popular ce constituia odinioară forța instituțiilor monarhice, dar dacă, în ansamblul lor, oamenii care au autoritatea își refuză lor înșile și refuză celorlalți orice atitudine suverană, atunci favorizată este acumularea. Într-o perioadă în care dezvoltarea forțelor de producție decide pentru acumulare, este evident preferabilă reducerea la minimum a atenției acordate scopurilor dezinteresate ale activității productive.

Partea a treia

SUVERANITATEA NEGATIVĂ A COMUNISMULUI ȘI INEGALA UMANITATE A OAMENILOR

I

ECHIVALENȚA ȘI DISTINCȚIA

1. Contestarea valorilor care nu-i interesează pe militanții muncitori

Oricare ar fi efectele sale, suveranitatea cucerită și în același timp refuzată ar putea fi dată, fără îndoială, drept cea mai bună soluție a unei probleme în condițiile surplusului inactual. În orice caz, această soluție răspunde necesității, în măsura (discutabilă, e adevărat) în care acumularea ni se impune.

Voi spune mai departe pe ce plan și în ce fel prezentul, în ciuda tuturor și în ciuda lui însuși, o depășește. Dar situația comunismului pune, din punctul de vedere al suveranității, o problemă nouă, la fel de fundamentală ca prima.

Unul dintre rezultatele cel mai puțin aparente ale comunismului este detașarea pe care o operează, în conștiința oamenilor sensibili, între ceea ce iubesc și ceea ce afirmă: pe de o parte, ceea ce-i face tainic să trăiască, pe de alta, lucrurile cu care se declară solidari în mod deschis. Un soi de timiditate, de rea-credință, de rușine pune stăpânire pe spirite, la ideea lipsei de valoare, a lipsei de importanță – în comparație cu miza politicii comuniste – a ceea ce îi seduce personal. În sine, sentimentul individual al unui muncitor nu le pare neapărat preferabil, dar importanța generală a proletariatului înfrânge acest sentiment: singura valoare veritabilă este cea care privește muncitorul. Ceea ce nu seduce decât oameni relativ bogați și cultivați nu contează.

S-a format în aceste condiții un soi de om deposedat, care nu-și mai acordă dreptul de a trăi, decât eventual pentru a nega ființa sa cea mai profundă, eclipsându-se la cel mai mic semn de alarmă. Este vorba adeseori de persoane înstărite, bucurându-se de bunuri care dau, după ei, prețul vieții, dar pe care, cu prima ocazie, sunt gata să le declare cu sinceritate nule.

O asemenea atitudine poate să prezinte diverse aspecte, în funcție de împrejurările sau de valorile aflate în joc, dar, în orice caz, comunismul există, contestând valoarea a ceea ce-i emoționează pe oamenii cei mai sensibili.

Problema se reduce întotdeauna la interesul pe care-l prezintă un produs anume al unei civilizații al cărei caracter general uman este neglijat: legătura dintre această civilizație și regimul capitalist o privează de sens, ea a devenit simbolul unui viciu, care este viața burgheză. Acest obiect este când un poem, un tablou, un personaj înzestrat cu prestigiu, când un sentiment puternic, o pasiune, o bucurie excesivă: pentru oamenii de rea-credință, aceste bunuri au o importanță secundară, *umanitatea muncitorească* e mai importantă decât *umanitatea* (decât formele de viață comune oamenilor, dar inegal dezvoltate în diferitele clase).

2. Justificarea și fragilitatea protestelor împotriva asprimii muncitorești

Departa de această rea-credință, spirite înclinate spre angoasă și spre zgârcenie – pretind că civilizația este fragilă; că, deși neintenționat și fără tragere de inimă, o revoluție socială ar distruge bunurile cele mai prețioase ale lumii civilizate. Ceea ce este demn de prețuit are nevoie de oaze în sânul unei societăți guvernate de o necesitate îngrozitoare, de refugii, la adăpost de ceea ce teoreticienii comunismului consideră a fi realitate fundamentală. Pentru comunism, și poate pe bună dreptate, realitatea este dată înainte de toate în ansamblul raporturilor umane legat bunăoară de activitatea unui centru minier. Cei care văd civilizația fragilă, care se neliniștesc în privința ei, cred dimpotrivă că valorile care nu-și

Note:

1 Sinceritatea nu există întotdeauna, dar problema tratată nu prezintă interes decât dacă ea există.

găsesc loc lângă puțurile unei mine merită să fie apărate. Minerii nemulțumiți de condițiile lor de viață luptă pentru a obține altele, ce răspund nevoilor lor, și nu dorințelor unor profitori trândavi ai „ordinii existente”. Ei reduc astfel civilizația la măsura unor exigențe rudimentare. În principiu, o reducere pură și simplă, în practica inerentă comunismului, e considerată rea de către comuniștii înșiși. În ansamblu, ea explică însă – și justifică, fără îndoială – ”consemnele” privind literatura și arta sovietică. Eu văd cu greu motivul pentru care o lume muncitorească, pe care o istovește munca, s-ar preocupa de posibilitățile accesibile minorității care nu muncește. În realitate, pesimiștii burghezi au dreptate să țină cont de o diferență radicală între judecățile lor de valoare și cele ale muncitorilor. Dar chestiunea

depășește orizontul îngust la care ei se mărginesc în mod intenționat.

Voi pune, de aceea, primele întrebări în următorii termeni: *generozitatea intelectualilor – și a burghezilor – comunizanți nu este cumva preferabilă zgârceniei conservatorilor? Merită oare aceste bunuri care dau preț vieții unora și altora să fie apărute? Atunci când se face auzită vocea unei mulțimi condamnate la munca în mină, ce înseamnă protestul unui rafinament neglijabil și al unei sensibilități maladive?*

3. „Umanitatea” fără clase și caracterul mai mult sau mai puțin „uman” care fondează împărțirea în clase în condițiile actuale, acest protest rămâne unul înăbușit în gâtul celor mulți. Chiar și cei care denunță în comunism o greșeală sunt părtași la „reaua conștiință” pe care comunismul o impune majorității celor pe care-i îngrozește. În zilele noastre, efectul moral al comunismului predomină. Rafinamentul și sensibilitatea maladivă nu sunt apărute în mod deschis (decât prin intermediul confortului).

Atitudinea comuniștilor este într-adevăr poziția majoră, căreia anticomunismul nu-i opune decât o linie de poziții neînsemnate, de poziții contradictorii. Dar acest caracter prim al comunismului scapă de obicei, datorită opțiunii de a nu vorbi despre el. Dacă li s-ar cere comuniștilor să afirme *fundamentele* moralei lor, probabil că s-ar eschiva. Totul e clar pentru ei, nu e nimic de discutat. *Consecințele* atitudinii lor morale sunt explicate. Mă voi strădui totuși să elucidez principiile care o justifică.

În fața diverselor principii de viață la care au ținut oamenii, comunismul, neafirmând nimic, ori chiar „prin faptul că nu afirmă nimic”, implică un sistem de valori care pot fi *ulterior* definite.

Tăcerea însăși a doctrinei scoate acest prim punct în afara oricărei îndoieli: că principiul valorii este *omul* și numai omul, *independent de orice sens și de orice atribut determinat* pe care i-l dăm. Aceasta nu este achiziția unei civilizații, reprezentată de cei care au beneficiat de ea, ci este orice om, negru sau alb, muncitor sau artizan, grosolan, brutal sau absurd, educat sau analfabet... Valoarea aparent sacră implicată astfel în om nu trebuie să fie legată de nicio definiție pe care ar întemeia-o acest caracter sacru. Pentru comunism, nu există, nu poate să existe altă definiție a omului decât cea a științelor *naturale*, care nu văd nicio deosebire majoră între noi și animale: omul este acel primat, anatomic diferit de hominizi (dispăruți) și de maimuțe, având drept trăsătură distinctivă folosirea și fabricarea uneltelor.

Dacă aş introduce, mai mult decât această definiţie rudimentară, o noţiune oarecare a valorii pe care o are omul şi pe care animalele, plantele sau pietrele nu o au (precum religiozitatea, conştiinţa), ar trebui să iau în considerare o gradaţie. Atunci, anumiţi oameni, *mai mult decât alţii*, ar împărtăşi această valoare. Decizia de a conferi astfel o valoare *specifică*, definibilă, dacă nu efectiv definită, este în egală măsură, ni se pare, unul dintre atributele genului uman. Pentru umanitate în ansamblul său – şi, în cele din urmă, chiar şi pentru comunişti – calitatea umană nu este identic repartizată între toţi oamenii. Să lăsăm religia propriu-zisă şi conştiinţa; anumite conduite elementare, modul de a mânca, de pildă, sau cel de a evacua sau activitatea sexuală supusă unor reguli, disting omul de animal. Din acest punct de vedere, fiecare om este desigur superior animalului, dar *mai mult sau mai puţin*: modul în care îşi satisface nevoile *animale* este *mai mult sau mai puţin uman*. Fără îndoială, introducerea acestor date va părea surprinzătoare. Oricum, aceste genuri de distincţii se regăsesc în viaţa curentă, la toate nivelurile vieţii sociale. Sunt puţini oamenii cărora animalitatea relativă a altcuiva nu Le-a provocat într-o bună zi greaţă: acest mai mult sau mai puţin de umanitate antrenează judecăţi de valoare prime – pe care le fondează dezgustul şi simpatia – ce se opun principiului comunist al valorii echivalente şi nu depind de un calcul de interese.

Astfel s-au format în sânul genului uman clase sociale pe care le deosebesc nu numai anumite privilegii, ci şi un grad de umanitate mai mult sau mai puţin ridicat. Adeseori această împărţire în clase coincide cu împărţirea genului în popoare şi în rase diverse, considerate drept superioare sau inferioare. Dar, la bază, diferenţele în felul de a mânca sau de a evacua, sau altele care, mai puţin simple fiind, sunt reductibile în cele din urmă la acestea, întemeiază judecăţile de superioritate sau de inferioritate ale diferitelor „clase”.

Voi încerca mai departe să elucidiez sensul şi să precizez importanţa acestor gradaţii, care se manifestă în *religie* şi în *conştiinţă*. Dar morala implicită a comunismului este de la bun început legată de principiul lăsării în plan secund a judecăţilor de valoare care depind de ele.

4. Interdictul secundar în cazul ostilităţii raselor

Exterioară diverselor interese materiale, judecata imediată care decide pentru umanitatea relativă a unui individ, a unui nivel social

sau a unui popor nu este străină de aceste interese. Practic și pe bună dreptate, aceasta e ceea ce-i face pe marxiști să-i nege sensul². Această judecată se exercită într-adevăr de sus în jos.

Note:

2 Marx scria încă din 1846: „Societatea... s-a dezvoltat întotdeauna în interiorul unui antagonism. În antichitate, era antagonismul dintre oamenii liberi și sclavi, în evul mediu, era antagonismul dintre nobili și șerbi, iar în timpurile afectând clasele ori rasele oprimate și manifestându-se la fel de bine din josul ierarhiei. Nu numai burghezii definesc în negri o formă inferioară de umanitate, mai puțin îndepărtată de animalitate decât cea a albilor³.

Note: continuare moderne este antagonismul dintre burghezie și proletariat. Este ceea ce explică, pe de o parte, modul monstruos, «inuman» (ghilimelele îi aparțin lui Marx), în care clasa oprimată își satisface nevoile și, pe de altă parte, caracterul îngust ce marchează dezvoltarea relațiilor sociale și a clasei înseși... Acest pretins «inuman» este un produs al condițiilor actuale în aceeași măsură ca și «umanul»; este latura lor negativă, revolta împotriva condițiilor dominante întemeiate pe forțele de producție existente și împotriva modului de satisfacere a nevoilor corespunzând acestor forțe de producție, revoltă care nu-și are fundamentul într-o formă productivă nouă și revoluționară. Termenul pozitiv «uman» corespunde condițiilor *dominante*, care sunt în funcție de un grad de producție, de care depinde în egală măsură modul de satisfacere a nevoilor. La fel, termenul negativ «inuman» corespunde încercărilor reluate mereu – provocate de același grad al producției – de a distruge în sânul modului de producție existent aceste condiții dominante și modul lor corespunzător de a le satisface” (*Ideologia germană*, citat și tradus de Maximilien Rubel în Karl Marx, *Pages choisies, Pour une éthique socialiste*, Riviere, 1948, p. 44). Trebuia să citez aceste pagini care-mi ilustrează în mod remarcabil analiza, dar aceasta din urmă nu are ca obiect doctrina lui Marx: n-am vrut să tratez altceva decât starea de spirit și reacțiile morale ale unor contemporani, mai precis ale unor persoane pe care le-am cunoscut, comuniste sau nu. Că textele lui Marx ne ajută să subliniem datele precise ale problemei este un lucru de netăgăduit: pentru scopurile acestei cercetări, nu acesta e esențialul, căci esența marxismului este sau nu este dată independent de Marx; după mine, esențialul rezidă în experiența interioară comună,

independentă de studiul textelor.

3 Am cunoscut un paznic forestier comunist cu care am avut conversații dintre cele mai amicale. Lucrase în pădurea ecuatorială și îmi spunea pur și simplu despre negri: „sunt niște bestii”. N-o spunea nici cu insistență, nici cu ură, ci mai degrabă cu o gentilețe brutală. Deși comunist, nu putea să nu împărtășească *interesul* pe care-l reprezintă pentru ansamblul colonizatorilor „bestialitatea” negrilor.

— Dar un fapt precis hotărâ pentru judecata lui: negrii înșiși se tratau, după el, ca niște lucruri, împrumutându-și femeile pe bani, ca pe niște lucruri. Cu siguranță, oamenii de culoare au interdicțiile lor, care nu sunt rudimentare, dar ele diferă de ale noastre și europenii nu văd în ele decât încălcări ale celor pe care ei le respectă. În acest caz, mai mult decât în diferența de clasă, interesul joacă un rol major, prin aceea că servitutea victimelor (datorată oprimării) elimină posibilitatea unei contrapărți a intereselor stăpânului. Se întâmplă totuși ca opresorul alb să dea indigenilor, ale căror interdicte nu le respectă, un sentiment de bestialitate. De fapt, judecățile de valoare, care justifică aservirea și o facilitează, s-ar produce în același sens și când ar fi vorba de leproși nefolositori.

Dar un interdict secundar afectează aceste reacții imediate⁴. Interdicțiile primare vizând rasele au cu siguranță consecințele cele mai *inumane* cu putință (pe planul aceluia „mai mult sau mai puțin uman”, nimic nu este mai *animal* decât Auschwitz). Este umilitor pentru specie să găsească în disprețul pentru animalitatea celui alt o ocazie de a aluneca spre o brutalitate mai josnică – și cu neputință de iertat. Dar nu este logic să condamni grăbit judecăți și conduite pe care numai un interdict mai înalt le-a definit ca inumane. Din josul în susul scării, mișcările sunt de aceeași natură, nu e vorba niciodată decât de a înfrâna animalitatea de fiecare dată când își face apariția. Rasismul cel mai josnic nu poate face ca în aceste aversiuni față de rase ori civilizații considerate inferioare să nu se pună problema primă: este vorba, pentru umanitate, de ceea ce dă un sens, un preț, un *caracter sacru* diferenței dintre om și animal. Este vorba de judecăți care fondează calitatea umană.

5. Raționalismul și interdictul exploatării omului de către om

Este întotdeauna posibil, totuși, să acordăm omului o valoare fără conținut, fără altă semnificație decât cea mai generală, mai vagă cu putință. Nu-i atât de ușor însă s-o menții.

O atare judecată nu este fondată pe conduite comune, date în experiență. Ea derivă din operații intelectuale contestabile. Rațiunea vede în om în general o realitate biologică definită, însă nu *valoarea* decisă și incomparabilă, nu entitatea sacră. Sacrul nu este dat decât în experiență, ca un fapt, nu ca rezultatul unei jude-Note:

4 Nietzsche a resimțit foarte puternic reacția interdictului împotriva antisemitismului. Voi spune ceva mai departe că interdictul în general este și o modalitate de a glorifica tocmai ceea ce interzice. Dar ceea ce este atunci glorificat e explozia directă, o pură sau, mai precis, o oarbă animalitate. Recursul la ideea unei rase zise inferioare pentru a justifica explozia are un sens de neputință, de lașitate, cu totul contrară spiritului care privește interdictul cu angoasă.

căți, al unei operații raționale. Fără îndoială, putem întotdeauna să legăm de o judecată rațională conduite iraționale, precum conduitele legate de obicei de un drapel, de o patrie, de un șef. Dar această din urma operație e mereu bastardă. Ea nu poate satisface cu adevărat rațiunea. Ea nu are, cel puțin nu întru totul, nici valoarea „fără discuție” a unei judecăți iraționale fondate pe afectivitatea identică a unui mare număr de oameni.

Ar fi grosolan să acordăm o importanță prea mare acestor genuri de făcături. În lumea în care ne mișcăm *realmente*, majoritatea operațiilor intelectuale sunt truate. Iraționalul este *explicat*, iar poliția limitează discuția posibilă (altfel cum să fie judecați dezertorii?).

Este mai ușor să dai o explicație nejustificată iraționalului decât să-i afirmi existența de fapt, provenind din hazard, din acordul întâmplător al celor mulți. Există *omul* având în raport cu animalul privilegiul forței pe care i-l procură o armă fabricată. Ne punem de acord pentru a ne oferi, ca oameni, o demnitate pe care animalul n-o are. Afirmăm că rațiunea o justifică, fără a vedea că această funcție nu ne-a conferit-o decât după ce ne-a dat arme. Dacă rațiunea este pentru noi un privilegiu, asta se întâmplă în mod rațional, întrucât ea e cauza al cărei efect este privilegiul. Nefiind darul iraționalului, rațiunea este prost plasată pentru a revendica în fața animalelor privilegiul irațional al unei creaturi sacre. Dar această incorectitudine în raport cu rațiunea se justifică îndeajuns prin consecințele sale rezonabile.

În acest fel, comunismul nu mai are de ținut cont de un aspect arbitrar conform rațiunii valorii pe care omul și-o atribuie în mod tradițional.

De asemenea, el nu are de acordat o atenție prea mare dificultății implicate în condamnarea „exploatării omului de către om”. Această condamnare se întemeiază pe echivalența oamenilor, la fel cum exploatarea se justifică (în măsura în care exploatatorul resimte nevoia de a se justifica) prin inegalitatea valorii lor. Într-un punct, comunismul a limitat, de altfel, principiul echivalenței. Pentru el, cuvântul *uman*, implicând demnitatea umană, se poate aplica la fel de bine tuturor oamenilor, dar nu este aplicabil aceloră dintre ei care-și exploatează semenii. Exploatatorul este el însuși un om, dar este lipsit de acea calitate pe care comunismul o acordă în egală măsură tuturor oamenilor. Comunismul spune implicit: oricine ar fi, omul este așa, el are o valoare atât de mare încât a-l oprima îl privează pe opresor de valoarea umană care-i revenea în principiu. Comunismul revine prin acest ocol la selecția pe care prin esența sa o neagă. El apreciază la rândul său indivizii, guvernele sau clasele în funcție de respectul acordat interdictului, formulat de către el, ce se opune exploatării.

Pornind de aici, nu e posibil în niciun fel să afirmăm o proastă întemeiere a comunismului. Ceea ce se află în joc în acest principiu este mobil și singura rezervă ține de rezistența acestor realități instabile pe care acțiunea le neagă, dar pe care nu le suprimă decât cu condiția să se impună.

Cu toate acestea, după părerea mea, un anumit număr de remarci se impun:

— Dacă „*omul în general*” este demn de respect, mișcarea care întemeiază acest respect este aceeași care, de la bun început, făcea nedemni de respect oamenii care nu se purtau „omenește”.

Cu alte cuvinte:

— Dacă *omul* e respectabil, acest respect se leagă de rușinea animalității originare, de renegarea pe care o opune naturii.

Altfel spus:

— Dacă *omul universal al comunismului* are o valoare atât de mare încât este o crimă să-l exploatezi, el extrage această valoare din anticul „*blestem al omului de către om*”. Omul „*societății fără clase*” își datorează valoarea în numele căreia a distrus clasele mișcării înseși care a împărțit umanitatea în clase.

Nimeni nu poate s-o nege: respectul datorat omului nu are sens decât în măsura în care eu rămân solidar cu mișcarea ce i-a făcut pe oamenii din toate timpurile să conteste umanitatea tuturor celorlalți.

Adesea, această contestare este grosieră, dar, fără ea, n-ar exista umanitate, deoarece, la bază, mișcarea sa inițială consta în renegarea animalității. Dar o regăsim de la un capăt la altul în ascensiunea aparentă a omului, precum și în momentele de slăbiciune, de dispreț nejustificat, de lașitate. Principiul echivalenței este contrar esenței unei specii, constituită prin excluderea neîncetată, prin blestemul a ceea ce așeza mai jos decât palierul pe care-l atingea. Se prea poate ca această mișcare să fie ea singură un „blestem al omului de către om”. Trăim în aceste condiții, detestând în noi înșine ceea ce denunțăm, dar de care nu avem forța să ne desprindem. Facem o comedie din viața noastră, un țesut de minciuni și de pretenții. Suntem condamnați să-i disprețuim pe ceilalți, prin violente luări de poziție împotriva lor. Cauza ineluctabilă a unei asemenea atitudini este dorința de a fi *mai uman*. Dar este ușor să-i cedezi condamnând *la celălalt* ceea ce considerăm *inuman*.

Că e vorba de comunism sau, mai general, de umanitate, vâltoarea despre care e vorba, în care e implicată și suveranitatea, este în același timp atât de puternică și de obscură încât ne pierdem în ea puținul de luciditate, puținul de înțelepciune pe care-l avem. În ea, toate valorile sunt amestecate în mod convulsiv...

Iar asta cu atât mai mult dacă avem în vedere comunismul, care a răsturnat ceea ce oamenii au considerat sacru până la el.

II

1. Despre raportul dintre demnitatea umană și interdict în compunerea sa cu transgresiunea

Trebuie să reiau acum ipotezele avansate mai devreme.

Am vorbit despre nevoile animale și despre felurile mai mult sau mai puțin *umane* pe care le au oamenii de a le satisface.

A trebuit s-o fac, înainte să raportez gândirea mea la experiența de toate **z**; 7 e/e (a se înțelege experiența interioară – adesea dureroasă – pe care o avem despre conduita obiectivă a celorlalți). Este esențial, după mine, ca în primul rând să neglijăm datele precise pe care le extragem din cunoașterea ordonată. Dar trebuie totuși să ajungem și la ele. Trebuie să ne spunem că trecerea de la animal la om a ținut de interdictele care au modificat felul în care animalul își satisface nevoile sale animale [4]. Respectarea interdictelor și nu folosirea rațiunii a dat oamenilor sentimentul de a nu fi animale. Aceasta e o problemă dificilă: este sigur că umanitatea arhaică nu are

întotdeauna certitudinea de a fi diferită de animalitate. Cel puțin vânătorii asimilează, destul de frecvent, animalele pe care le vânează cu oameni, ei nu le consideră lucruri, ci ființe subiective, adică, într-un cuvânt, *semenii* lor (este adevărat că le văd fie moarte, fie departe de ei). Această primă dificultate ne obligă la prudență, dar ea nu merge împotriva principiului: omul s-a opus animalelor în măsura în care respecta interdicte, iar aceste interdicte au schimbat felul în care el își satisface nevoile animale. O dificultate nu mai puțin importantă se leagă de transgresiune. Am văzut mai înainte: oamenii respectă interdicte, dar își rezervă momente grele în care le violează. Ei nu simt nevoia să se sustragă fiecărui interdict în mod sistematic: în general, momentul de transgresiune asumă în viața omenească o valoare de neînlocuit, dar el nu schimbă în viața curentă respectarea regulilor care decid pentru atitudinea umană. Astfel, modul în care omul își satisface nevoile animale, pe care interdictele le-au decis, nu este modificat de transgresiuni care nu vin din slăbiciune. Un bărbat își satisface nevoile într-un mod animal dacă, așa cum se întâmplă la țară, soția sa fiind moartă, își obligă fiica să-i ia locul. Lucrurile nu stau la fel dacă o operație magică reclamă, la un popor arhaic, o asemenea uniune incestuoasă. Interdictul păstrează posibilitatea transgresiunii și, de asemenea, o transgresiune *extraordinară* păstrează rigoarea interdictului. Transgresiunea, pe de o parte, și confuzia dintre om și animal, pe de altă parte (confuzie ce răspunde aceleiași supunerii în fața interdictului), nu ne pot împiedica să observăm legătura dintre demnitatea umană și respectarea generală și riguroasă a interdictului. Dar iată dificultatea cea mai mare: demnitatea umană, fără îndoială, dar nu și demnitatea suverană [5].

Este adevărat că am neglijat până acum un aspect fundamental al suveranității, ce ține de interdictele specifice ale personajelor care o încarnează¹. Regii și preoții respectă reguli mai riguroase decât ceilalți, dar aceste reguli derivă din natura lor, sunt reguli ce derivă dintr-o transgresiune fundamentală a regulii. „Trebuie luate, spune Webster, toate precauțiile posibile în așa fel încât caracterul lor sacru să nu se disperseze”. Ei poartă în ei înșiși, într-adevăr, această mișcare de transgresiune care suspendă într-un punct regula stabilită și din care ar putea decurge dezordinea unde ar domni animalitatea și violența. Webster insistă asupra unui aspect straniu al acestor precauții: aceste „persoane sacre (sunt) tratate în anumite privințe în

același fel ca niște persoane întinate” 2. Adeseori, fiecare, din teamă de ceva rău (cu riscul pedepsei cu moartea), trebuie să evite să le atingă, însă ei trebuie în schimb să respecte niște restricții care nu-i privesc pe ceilalți. Uneori, ei trebuie să mănânce izolat, în secret. Alteori, nu pot să atingă pământul cu picioarele sau nu pot să privească în direcția

Note:

1 Despre „tabuurile” șefilor, ale regilor, ale magicienilor, ale preoților, vezi prezentarea generală a lui H. Webster, *Le Tabou*, Étude sociologique, trad. fr. de Jacques Marty, Payot, Paris, 1952, cap. VII, pp. 245 – 261.

2 Op. cit., p. 245.

mării. Unii dintre ei nu pot ieși din casele lor. Webster scrie3: „regele divin atotputernic este închis de bariera unor tabuuri atât de numeroase încât își pierde orice libertate de acțiune...” Tabuurile pe care regele însuși este obligat să le respecte într-un tot nu contrazic principiul suveran care încarnează lumea transgresiunii. Este vorba, de fapt, de a *asocia* transgresiunea cu interdictul: suveranul nu încetează să se integreze în societatea pentru care este în același timp pericol de moarte și bine suprem [6]. Dar dacă demnitatea umană depinde de respectarea interdictelor, este atunci această demnitate contradictorie cu cea a *sacru*lui, a transgresiunii și a violenței, pe care o personifică suveranul?

Prin reluarea dialecticii cărții a II-a, problema astfel pusă ne obligă la această compunere continuă.

2. Existența umană veșnic pe baricade sau unitatea fundamentală a demnității umane și a demnității suverane în negarea datului în complexitatea sa, ceea ce tocmai am spus acuză după mine neajunsul principal al expunerii mele: lumea reală nu oferă niciodată momente simple, ea nu răspunde niciodată unei situații precum cea pe care am descris-o, ci amestecului de raporturi născute din opoziția continuă a posibilităților celor mai diverse. Este adevărat că nu încetam nicio clipă să am în vedere, când vorbeam despre un aspect particular, ansamblul în care el era susceptibil să intre. Nu pierdeam nicio clipă din vedere aspectul complementar al posibilității nemijlocit opuse celei pe care o descria expunerea mea, bunăoară transgresiunea când tratam interdictul sau interdictul când tratam transgresiunea. Asta e de la sine înțeles, dar vreau să insist acum asupra aspectului compus al formelor cu care suntem obișnuiți, singurele pe care le

putem observa și despre care n-am vorbit de manieră sistematică până în acest punct. Despre

Note:

1 Op. cit., p. 255.

suveranitate, spuneam în prima parte a cărții a treia că se împotmolea, subliniind, dintr-un punct de vedere definit, caracterul regretabil al împotmolirii. Vreau să subliniez acum, dimpotrivă, sensul formelor compuse, pe care trebuie să le considerăm ca atare și fără să ne mai preocupăm de impuritatea lor, pentru a lega de compunerea lor *calitatea umană*.

Din clipa în care opun umanitatea animalității, trebuie să țin cont în *aceiași timp* de opoziția primă și de efectele hibride ce rezultă în cele din urmă de aici. Întoarcerea la animalitate, pe care o percepem în suveranitate – și în erotism – nu numai că diferă profund de punctul de vedere animal (transgresiunea nu înseamnă absența limitei), ci intră în compunere în lumea căreia i se opune. Lumea umană nu este finalmente decât un hibrid între interdict și transgresiune, astfel încât numele *uman* desemnează întotdeauna un *sistem* de mișcări contradictorii, unele depinzând de cele pe care le neutralizează, dar pe care nu le elimină niciodată în întregime, iar celelalte eliberând o violență amestecată cu certitudinea atmosferei pașnice care va urma. Numele *uman* nu desemnează deci niciodată, așa cum visează naivii, o poziție stabilizată, ci un echilibru aparent precar, specific pentru *calitatea umană*⁴. Numele

Note:

4 Acest echilibru, fără îndoială, nu este precar decât în aparență. Există un echilibru general, pe care particularitatea (tratată de noi în spațiu, individual, sau în timp, în diferitele faze ale istoriei – care, de altfel, în spațiu, nu sunt aceleași pretutindeni) nu-l tulbură decât dacă ea este de la bun început resorbită într-un soi de stabilitate definitivă. Suntem liberi să imaginăm și alte formule. În principiu, nu în clipele în care nimic nu se zdruncină în această lume o să spunem: „În prezent, am întors ultimele pagini ale cărții: totul e jucat”. De multă vreme, totuși, n-a mai apărut nimic pe care să-l putem considera ca nou: furtuna este mai puternică, valurile sale mai mari, ultimul dintre ele nu s-a domolit decât după ce a atins acea înălțime de la care, în semiclaritatea iluminând toate lucrurile, perspective noi, părănd inedite, ni se înfățișează. Sunt totuși perspective ale rațiunii care

exclud tocmai acel element imprevizibil, *imposibil*, pe care-l numesc miraculos. Răsturnările ce țin de noile tehnici (cu totul altele decât cele ale revoluțiilor sociale, acționând în ordinea juridică) ne uimesc în măsura în care trăim încă în așteptarea unor schimbări miraculoase. Dar ele nu scot în evidență nimic mai profund decât permanența unei asemenea așteptări. Vocea de la radio vine de mai departe și se face auzită de mai multe urechi, dar este aceeași voce; mijloacele de transport sunt mai rapide, iar chirurgia multiplică vindecările, însă aceste diferențe sunt cantitative. Lucrurile stau la fel cu explozia atomică, ale cărei efecte dezastruoase ar de om se leagă întotdeauna de o combinație imposibilă de mișcări care se distrug între ele. Vorbesc mai puțin de omul utilitar, care se străduiește atâta cât poate să evite asemenea tulburări (activitatea eficientă și rațiunea presupun rezolvarea, fie și provizorie, a dificultăților ființei interioare). Dar în măsura în care în discuție este suveranitatea, ea s-a aflat întotdeauna, cu bună știință, și va rămâne în *furtună*. Furtuna este soarta unei ființe condiționate care poartă în ea nu numai condițiile ființei, ale celei care este în mod particular, ci și aspirația generală a ființelor de a ieși din condițiile lor, de a le nega. Omul utilitar este cel care se ocupă înainte de toate de condițiile sale, a căror negare este, la limită, omul suveran. Amândoi sunt contestabili în principiul lor. Nu putem să ne reducem la utilitate și nici nu putem să ne negăm condițiile. De aceea găsim *calitatea umană* nu într-o stare definită, ci în lupta necesarmente indecisă a celui ce refuză *datul* – oricare ar fi, dacă el este *datul*. *Datul* a fost pentru om la origine ceea ce refuza interdictul: animalitatea pe care n-o limitează nicio regulă. Interdictul a devenit el însuși, la rândul său, *datul* pe care omul l-a refuzat. Dar refuzul s-ar mărgini la refuzul de a fi, la sinucidere, dacă ar depăși *extrema posibilului*. Formele compozite și contra-Note: continuare putea neîndoielnic să se dovedească *mult mai mari* decât cele ale cataclismelor naturale – dar de la care nu putem spera nimic miraculos, decât într-o formă negativă. Nimic nu se compară cu efectele creatoare care, manifestându-se, au decis omul, ale căror repercusiuni compuse au produs omul pe care ni-l înfățișează istoria, nimic nu se compară cu acumularea care a pus capăt echilibrului secular și a inovat producția catastrofică. Acumularea a avut cel puțin acest rezultat calitativ, anume că a alterat structura ființei, a dat naștere omului utilitar, care se străduiește rațional să nu mai păstreze nimic suveran în el: ea

deschide în felul acesta posibilitatea unui om nou, care ar răspunde în mod simetric exceselor acestor vremuri industriale și care s-ar strădui să nu mai păstreze nimic util în el, să nu mai păstreze nimic în el care să nu fie suveran. Deși nici acest om n-ar fi nou decât într-un sens: el ar avea conștiința limpede a ceea ce au resimțit alții și a căror trecere a avut un imens ecou. Nietzsche a văzut prefigurarea a ceea ce-a visat în scriitorii romantici din țara lui (este adevărat că îl descuraja la aceștia un caracter vag, regretând la ei lipsa de rigoare, o rigoare pe care o găsisse la rarii reprezentanți ai protestantismului vremii sale). Nu cred, personal, că trebuia să așteptăm mai mult. Dacă edificiul trecutului se năruie, edificiu în care suveranitatea se revela în felul său, nu putem regăsi această suveranitate decât separată de asemenea ansambluri masive care, iată, se năruie.

dictoni ale vieții umane se leagă de această poziție pe *baricade*, în care niciodată n-a fost vorba de a da înapoi, nici de a merge prea departe.

De aici opoziția aparentă dintre această demnitate, care este proprie tuturor oamenilor, și demnitatea supremă. Este adevărat, interdictul și transgresiunea se opun în definiția formală pe care Le-o dăm. De obicei, pe planul afirmării banale a calității noastre de om, interdictul, contravenind satisfacerii animale a nevoilor animale, este cel dintâi scos în evidență. Dar el este solidar cu transgresiunea, cu demnitatea suverană care, în sânul însuși al creștinismului, a rămas fundamentul acestui caracter *sacru* în care este învăluit până și omul cel mai mizerabil. Ceva sublim este în noi principiul ființei, ceva care menține lupta milenară în care oamenii n-au încetat niciodată să dorească să fie mai demni de admirație unul decât celălalt. Felul de a mânca sau de a evacua nu privește decât conduitele elementare în care oamenii percep o independență relativă în raport cu condițiile. Mai departe, felul de a dăru și de a sacrifica, ce nu ține de aceeași mișcare, întemeiază principii de *distincție* resimțite în mod uzual. Vitejia în război se află de aceeași parte, care nu încetează, în zilele noastre, să comande parțial acele judecăți pe care le facem unii asupra altora pentru a hotărî asupra gradului ocupat în demnitatea umană. În fine, arta se acordă cu aceste mișcări de negare a condițiilor care nu țin pur și simplu de oroarea conduitelor animale și de interdict. Numai rafinamentul civilizației tehnice ne readuce la nivelul inferior al distincțiilor întemeiate pe felul de a satisface nevoile animale, distincții

ale căror forme derivă din organizarea materială a societății.

3. Lumea burgheză sau demnitatea depinzând de lucruri

Trebuie să insist, în acest punct, asupra aspectului ce decurge nemijlocit din distincția pe care o fac oamenii între ei, în funcție de locul ce le revine pe scara demnității.

Pe această scară, suveranul ocupă gradul cel mai înalt, dar suveranul este înconjurat întotdeauna de cei care exercită suveranitatea ca pe o sarcină, care sunt însărcinați cu asigurarea trebuințelor rezultând din puterea eficientă a suveranului. Uneori, acești oameni din apropierea suveranului muncesc realmente, dar alteori ei lasă munca altora, care le sunt inferiori și care nu sunt asemenea lor vecinii prin naștere ai suveranului. Esențialul este că, în acest plan, e vorba de a fi cât mai aproape de acea demnitate suverană care nu este decât apanajul unuia singur, dar de care ne apropiem în mod gradat. A fi mai mult sau mai puțin om depinde, într-adevăr, de gradul de demnitate suverană la care parvenim.

În ordinea suveranității tradiționale, al cărei principiu este de a nu aparține lumii lucrurilor, și care încearcă totuși să acționeze asupra acestei lumi, să o domine (*căci obiectul este pentru subiect*), această demnitate ajunge să provină din dominația pe care un om o exercită asupra lucrurilor. Regele însuși, în măsura în care numai șansa îi oferea regalitatea, rămânea în afara acestei subordonări profunde: în ansamblul societății, rangul depindea progresiv de posesia bogățiilor, și nu bogăția de rang.

Societatea feudală a fost ea însăși alterată de această inevitabilă tendință, dar profunda degradare începe odată cu lumea burgheză. În societatea burgheză, „diferența”, demnitatea umană mai mică sau mai mare a fiecărui om apare în cele din urmă în lumina cea mai penibilă cu putință. Datorită acumulării, societatea burgheză este, la fel ca societatea comunistă, societate a lucrurilor, ea nu este, precum societatea feudală, o societate a *subiectului*. *Obiectul*, care durează, contează aici mai mult decât subiectul, care, atâta vreme cât depinde de obiect, nu există încă pentru el însuși, regăsindu-se doar în orbirea clipei. În societatea burgheză, grija pentru demnitate nu încetează, dar ea sfârșește prin a se confunda cu dorința de lucruri. *Aparent*, demnitatea nu deriva din ele în ordinea feudală, ea depindea de ele *din ce în ce mai mult*, dar fără a ajunge vreodată până la neglijarea aparențelor. Astăzi, căutarea unei demnități umane, atât cât se poate

de suverană, este sub ochii noștri o caricatură și nu mai răspunde de-acum decât arareori adevărului mișcărilor pe care le-am descris. Eforturile noastre disperate se golesc de sens în măsura în care nu pot lua în considerare NIMICUL suveranității, ci inversul, care este lucrul, și greutatea celui care-l crede suveran. Acolo unde eram îndreptățiți să așteptăm apariția evanescentă a *subiectului*, în orbirea clipei, rămâne domnia banului. Totuși, prestigiul momentelor suverane sau al libertății pentru care nimic nu mai contează a rămas la fel de imens: el continuă într-adevăr să rânduiască această caricatură, în cadrul arhaic asociat cu conduitele despre care am vorbit. Felul de a mânca, de a evacua, respectarea regulilor sexuale, felul de a dăru, de a se îmbrăca sau de a-și împodobi casă, folosirea unor procedee mai recente ale tehnicii constituie un cadru imuabil în interiorul căruia ne situăm mai sus sau mai jos pe gradațiile unei scări [7].

Nu căutarea implicată în această enumerare este ridicolă, ci faptul că ea se oprește brusc și că are totuși pretenția de a-l situa pe cel ce-o asumă pe măsura omului. Felul de a mânca și de a evacua nu este, de multă vreme, decât o ocazie de a-l privi de sus pe cel care n-are mijloacele de a o face cu o egală delicatețe. Dar felul de a se îmbrăca și de a-și împodobi casă, ce se reduce la dorința de a-și depăși rivalii, care nu mai au ei înșiși profundul sentiment de demnitate propriu omului, este o ocazie de a scoate în evidență nu lipsa de demnitate, ci comedia demnității, sau demnitatea comică, a cuiva care *utilizează* arta fără a ști ce măreție pune în joc. E drept, războiul este ocolul grosolan prin care, dacă se poate, omului modern i se reamintește miza pe care evita s-o vadă și care nu reiese decât din instantaneitatea clipei. În principiu, restul e caricatură.

4. Darul în societatea burgheză și lumea rivalității materiale

Trebuie acum să reconsider problemele pe care le ridică darul. Felul de a dăru contează cu prioritate printre conduitele care participau la căutarea rangului.

Felul de a dăru merită, cred, o dezvoltare un pic mai lungă. Pe planul acumulării, cel care dăruiește pierde ceea ce a dăruit, însă, în lumea tradițională, demnitatea sa sporea prin ceea ce pierduse materialmente. În principiu, felul de a dăru al burghezilor n-are decât un aspect specific: este cel mai redus dintre toate. Marii seniori și oamenii săraci au alte feluri de a dăru. Cu toate acestea, caracterul comic al burgheziei nu e prea departe: el iese la iveală, de pildă, la

restaurant, unde burghezii se joacă de-a cine n-o să plătească, nu fără a fi scos niște țipete văzându-l pe celălalt făcând-o. Dar la fel cum ipocrizia este omagiul pe care viciul îl aduce virtuții, afirmarea neîncetată a supărării pe care ne-o provoacă celălalt dezamăgind dorința de a plăti pentru el mai stă mărturie pentru aspirația universală la demnitatea suverană a celui care dăruiește.

Am vorbit, în cartea întâi, despre caracterul agresiv al darului. Există în anumite forme arhaice ale darului o dorință a celui care dăruiește de a-l umili, de a-l copleși pe cel pe care-l umple de daruri, incapabil uneori să ofere la rândul său cadouri de o valoare nemăsurată. Acest sens se leagă de demnitatea mai mare a celui care dăruiește și de pierderea de prestigiu a celui care primește, care beneficiază de un dar al cărui principiu este de a dăuna. Darul îl așază pe cel care dăruiește sub semnul suveran al clipei, iar cel care primește, acceptând darul, nu poate, înainte de a dărui la rândul său, să dezmință o mișcare interesată.

Nu putem așeza principiul rivalității înaintea celui al generozității suverane care se află la originea darului; făcând-o, am inversa termenii discuției. Calculul ar fi de partea celui care dăruiește... Jocul ar înceta dacă lucrurile ar sta astfel. Chiar dacă donatorul o simulează, în fond tot generozitatea copleșește. Și, fără îndoială, deși era o regulă în aceste forme arhaice ca donatorul să simuleze, generozitatea sa n-ar fi acționat totuși fără *lipsa de măsură*. La sfârșit, câștiga cel care întrecea măsura și al cărui caracter suveran se impunea⁵.

Note:

5 Exemplele oferite de Georges Dumezil (*Mythes et dieux des Cermains*) demonstrează maniera în care darul conducea la puterea suverană cea mai generoasă.

Sensul pe care-l dă jocului *măsura* burgheză este cu totul diferit. Darul a rămas la baza rangului, iar căutarea rangului a păstrat pentru societatea burgheză valoarea de scop suveran pe care o avea pentru nobilime. Dar burghezii nu pot *falsifica măsura*. Societatea feudală limitase ea însăși fastul prin reguli: fiecare trebuia să-și țină rangul, era nepotrivit să ai un stil pe care o demnitate dinainte dată nu l-ar fi justificat. Dar Versailles epuiza resursele regale, și ce altceva a fost Versailles dacă nu darul neîncetat, și *miraculos* oarecum, al casei regale pentru nobilime? în limitele burgheziei, esențialul este dimpotrivă de

a-și măsura cu propriile mijloace acea parte din dar care constituie stilul de viață, în anumite ocazii, cadourile sunt încă etalate, dar e important să nu te ruinezi făcându-le. Ele pot fi somptuoase, dar nu sunt întru totul somptuoase decât dacă se poate spune: „aveți aici doar o vagă idee despre averea lui...” Dacă o generozitate periculoasă, dacă o lipsă de măsură, cu alte cuvinte, s-ar manifesta în dar, el n-ar putea contribui la rangul celui care dăruiește, strecurându-se atunci și bănuiala apropiatei sale decăderi.

În realitate, în societatea arhaică rangul ținea de prezența sacră a unui subiect, a cărui suveranitate nu depindea de lucruri, ci antrena lucrurile în mișcarea sa. În burghezie, el nu ține decât de posesia acestor lucruri, pe care nu le-a procurat nicidecum ceva suveran sau sacru. Mai grav e că, în căutarea burgheză a rangului, ceea ce este implicat întotdeauna nu e suveranitatea propriu-zisă, ci scopul subiectiv. Dar cum scopul subiectiv nu diferă cu nimic, așa cum am spus, de demnitatea omului, mai precis de demnitatea sa suverană, omul burghez nu este decât un mijloc, el n-are alt scop decât aparența sau fantoma demnității și acea umanitate rudimentară legată de corpul propriu și de instinctele sale, de societate și de familie. Căutarea demnității suverane nu mai este în el decât căutarea bunurilor legate de această demnitate, și nu supraviețuiește, dincolo de posesia acestor bunuri, decât o mișcare vidă, în care adevărul suveran este redus la forma sa subiectivă, la forma sa materială. Darul nu mai are în lumea burgheză în mod nemijlocit valoarea agresivă pe care a avut-o adeseori în societatea arhaică, iar donatorul burghez nu se străduiește să-l diminueze neapărat pe donatar. E tot un dar de rivalitate, dar numai într-un sens. Rangul continuă să depindă de conduite suverane la origine, iar ostentația este mereu îndreptată împotriva rivalilor. Astfel, imensa sumă de eforturi, cheltuielile considerabile angajate în clasificarea umană au încetat să fie raportate la imaginea suverană care le ilumina sensul: din ea rămâne, în scopul de a fi *formal* mai uman, necruțătoarea luptă a fiecăruia împotriva tuturor.

Să ne gândim la acele grămezi de mărfuri destinate să-i distingă pe cei care le vor achiziționa de ceilalți, la haine, la mobile, la alimente, la ustensile... Să ne gândim la case, la apartamente sau la locurile publice, la mașinile mai mult sau mai puțin bogate ori la vagoanele împărțite în clase! Nu există nimic, aproape nimic, care să nu ne ajute să ne cocoțăm pe o treaptă, cât mai sus cu putință, a acestei scări a

demnității democratice, unde sensul care justifica ascensiunea încetează să mai fie dat.

5. [Comunismul sau demnitatea suverană (subiectivă) negată]*

În acest punct intervine comunismul. Comunismul nu vede în împărțirea în clase decât opresiunea armată a posesorilor de către proprietari, prin urmare, el neagă „distincția” care opune clasele sau rasele inferioare claselor sau popoarelor posesoare. Dar negația comunistă are o formă particulară: ea nu neagă în cunoștință de cauză. Ea scoate în față dictatura, adică violența proletariatului. Această dictatură ar fi suficientă pentru a crea o societate în care n-ar supraviețui nimic din ceea ce hotăra odinioară împărțirea oamenilor între ei, făcându-i mai mult sau mai puțin umani în

Note:

Parantezele drepte care apar la unele paragrafe indică faptul că în manuscrisul lui Bataille aceste paragrafe apar fără titlu. Menționăm între paranteze titlurile sub care aceste paragrafe au fost publicate sub titlul *La Souverainet* & de autor în revista *Monde nouveau* – Păru, în anul 1956. Publicația a cuprins capitolul II (fără titlu) din partea a III-a și capitolul IV din partea a IV-a (Nota editorului francez).

funcție de cum se apropiiau de calitatea suverană. Am spus puțin mai sus (am spus-o în mai multe feluri) 6: „Diferența socială se află la baza suveranității și numai afirmând suveranitatea au putut oamenii din vremurile trecute să lărgească registrul diferențierii”. Cu siguranță, comuniștii se opun cu o hotărâre imbatabilă oricărei forme de suveranitate divină sau umană, iar coerența acțiunii lor nu se pune în discuție. În mod nelimitat, mișcarea comunistă este în principiul său o mașină de suprimat diferența între oameni: tot ceea ce se numește „distincție” trebuie să dispară pentru totdeauna, copleșit, zdrobit între roțile acestei mașinării. Ultima scriere a lui Stalin demonstra, dacă mai era necesar, că această aplicare fundamentală a comunismului n-a încetat să fie sensul său profund. Este vorba de a aboli suveranitatea și de a o extirpa până la rădăcina unei umanități în sfârșit nediferențiate. Fără îndoială, așa cum am arătat, suveranitatea originară aparținând în egală măsură fiecărui om e păstrată în această zdrobire, dar numai cu condiția renunțării la ea, la care a procedat în prealabil revoluționarul.

Intenția comunistă nu intră în discuție: dar Stalin însuși a trebuit să recurgă de multă vreme la o scară diferențiată de tratare, întrucât, pe această scară, ascensiunea este condiționată de acceptarea

întregului sistem, întrucât avantajul material dobândit în felul acesta este subordonat unei funcții revocabile, chiar și atunci când diferența în cauză ar putea fi la fel de mare ca în societatea burgheză (ceea ce nici măcar nu e verosimil), nu ne aflăm pur și simplu în prezența unei întoarceri la raporturile umane despre care am vorbit, unde căutarea rangului și rivalitatea între oameni/între toți oamenii, au ocupat locul esențial. Într-adevăr, nimeni nu se poate cocoța pe o treaptă a acestei scări fără a fi dovedit că scara este, în ochii săi, lipsită de cel mai mic sens. În orice caz, sensul profund (sau sensul ultim) al gradației rămâne explicit negat: în niciun fel nu este vorba de apropierea de splendoarea suverană ce guverna altă dată edificiul. Avantajele materiale dobândite sunt semnele unei eficacități atingând un maximum la deținătorii puterii, dar această eficacitate este colectivă: este vorba pentru fiecare

Note:

bif. cap. 111.4 din partea a II-a.

de a participa din toate puterile la eficacitatea generală și, dacă poate, de a se apropia cât mai mult, în planul unei imense activități, de cei care o domină. Luând lucrurile în ansamblu, ar fi prostesc să vedem o afectare în această atitudine. Există, în lumea sovietică, o competiție care nu este o comedie: dimpotrivă, nimic nu e mai *serios*. Datorită faptului că suveranitatea – că *subiectivitatea* suverană – nu mai este în joc, elementul rând pe rând comic sau sublim lipsește în cele din urmă. Suveranitatea este renegată: ea este înlocuită cu obiectivitatea puterii.

6. [Obiectivitatea puterii]

Trebuie să luăm în considerare acum raportul dintre *obiectivitatea* puterii și *suveranitate*. Atâta vreme cât puterea este un scop individual, nu este vorba decât despre un *mijloc* pentru care suveranitatea este scop individual. În limitele lumii suveranității tradiționale sau în cele ale lumii suveranității pur și simplu abolite atâta vreme cât suveranitatea nu este în același timp regăsită individual și abandonată individual, așa cum se întâmplă în societatea sovietică – puterea, fie că ține de poziția politică, de cea administrativă sau de avere, nu poate avea în principiu un sens *obiectiv*. Cel puțin nu-l poate avea pe deplin: individul-subiect nu se poate identifica cu puterea lucrului. Ca subiect, el încearcă să ajungă la suveranitatea subiectivă, fie apropiindu-se de suveran, fie, atunci când nu mai există suveran, străduindu-se pe măsura puterii sale, caraghios, burghez, să

ajungă la o suveranitate inaccesibilă pentru el, deoarece, în acest scop, pe care nimeni nu-l poate atinge prin efort, el s-a servit de un mijloc. Fără îndoială, în cazul puterii burgheze, onestitatea lucrului începe să se facă simțită (în acest sens, lumea sovietică ajută la înțelegerea lumii burgheze), dar fără ca impersonalitatea colectivă, care pretinde *echivalența tuturor* ființelor umane, să poată vreodată devansa *distincția*. Burghezul la putere nu este niciodată cu totul ridicol: el se agață de supraviețuirile trecutului, de acele forme exaltate ale puterii militare⁷, ce prelungesc într-un anume fel o instituție suverană. Onestitatea sa e făcută, pe de o parte, din utilitatea sa și, pe de altă parte, din ceea ce extrage el din ecourile suveranității dispărute ce-i parvin din trecut. Numai în măsura în care neagă sensul scării, ale cărei trepte tocmai le urcă una câte una, omul sovietic accede la deplina obiectivitate a puterii. Această obiectivitate este singura care efectuează negarea radicală a subiectivității suverane. Tot ceea ce este suveran în ea ține de posesia inițială a suveranității, de faptul că revoluționarul a răsturnat puterea suverană, dar obiectivitatea ar fi imposibilă dacă suveranitatea dobândită prin răsturnare ar fi fost obiectul unui interes, dacă renunțarea nu ar fi fost legată de ea, cu forța pe care lucrurile o dau celui care poate să se identifice cu exigența lor. Este vorba de o schimbare profundă, de o schimbare a structurii înseși a omului și a lucrurilor la care omul este asociat. Lucrurile erau în lumea suverană ceea ce provoca plăcerea suveranului și a suitei sale. Dar această plăcere se opunea exigenței lucrurilor însele, adică acumulării mijloacelor de producție. În măsura în care se află în posesia celor care le servesc și dacă scapă celor care le subordonează consumării, dacă nimic nu se opune mișcării lor, lucrurile se dezvoltă. Cei care le servesc în acest moment nu mai obțin plăcerea din ele, ci puterea sporită ce rezultă din dezvoltarea lor. Puterea este pentru suveranitate ceea ce este energia „în potență” pentru strălucirea posibilă a luminii. Dar pentru că este *omenească*, puterea înseamnă refuzul suveranității: în același fel, un om care decide să nu-și aprindă lampa opune un refuz luminii. Cel care posedă și servește lucrurile dezvoltându-se, se bucură de o plăcere din ce în ce mai mare, dar nu se servește de ea. El nu e subordonat nimănui în sensul că nimeni altcineva nu se bucură de ea, cineva în serviciul căruia ar fi plasat. El dispune în principiu de suveranitate, dar îi substituie obiectivitatea puterii⁸.

Note:

7 Nu voi fi putut dezvolta în această lucrare ceea ce privește războiul și organizarea militară. Nu e singura lacună a expunerii mele, dar este cea mai supărătoare. A trebuit, în chip rezonabil, să las pe mai târziu o expunere care ar fi prelungit la nesfârșit ceea ce nu este decât o introducere în problemele pe care le-am pus.

8 în revoluția franceză, după executarea regelui, puterea nu putea avea în mâinile conducătorilor obiectivitatea pe care a avut-o doar în mâinile rușilor. Putem vedea în subiectivitatea imposibilă și inevitabilă a puterii lui Robespierre un gaj al veritabilei sale sinucideri.

Cu toate acestea, decizia sa nu este luată izolat, este decizia tuturor oamenilor și nu cea a unui individ. Individul nu poate reveni asupra ei și suveranitatea ce-i aparține nu este potențială decât într-un anumit fel: în niciun caz el nu și-ar putea aprinde lampa, în niciun caz el n-ar putea să-și actualizeze potența ce-i aparține.

7. [Ar fi oare puterea sovietică realitatea a cărei umbră este demnitatea suverană?]

Aceasta este la prima vedere configurația lumii sovietice. Cel puțin în felul acesta este diferită de a noastră, de lumea noastră burgheză și comică. Dar aproape că nu mai e nevoie să spunem că aceste diferențe nu se manifestă niciodată pe deplin. Îmi imaginez chiar că individul se regăsește, în Rusia, cu atât mai greu cu cât părea să nu mai conteze, cu cât se identifica de la sine cu lucrul. Indivizii impersonali care dețin puterea ocupă și ei un loc considerabil. Un loc atât de important chiar, încât a devenit necesar de a-l reduce. Dar acest loc, cu puțină vreme în urmă, era încă obiectul unei lupte pe viață și pe moarte.

Lupta pe viață și pe moarte pentru demnitatea suverană era odinioară implicată în esența suveranului. Suveranul, prin definiție, era cel care, în cazuri extreme, preferase măreția vieții. Dar măreția nu merge, în realitate, fără putere. Nu vorbim în general de lupta pentru demnitatea suverană, ci pur și simplu de lupta pentru putere. Trebuie, în acest punct, chiar să ne întrebăm dacă puterea nu este miza reală, pentru care demnitatea suverană n-ar fi decât o umbră. Într-adevăr, conducătorii sovietici nu beneficiază de nicio demnitate amintind de suveranitatea decăzută. Numele de Tată al Popoarelor, dat adesea lui Stalin, nu poate fi asimilat cu titlurile formale ale suveranilor. Proslăvirile pe jumătate rituale la care s-a pretat Stalin au făcut loc

unui echivoc. Dar în originea și în substanța sa, puterea de care el a dispus era totuși puterea nudă, fără niciunul dintre atributele autentic religioase care întemeiaseră suveranitățile decăzute. Recentele schimbări și dezavuarea lui Stalin au împins oricum înspre trecut echivocul stalinist. Aparent, lupta pe viață și pe moarte este ea însăși, la rândul său, exclusă, numai că executarea lui Beria nu e departe de noi. Și dacă înființarea de *drept* a Sovietelor este clară, raporturile de forță care domină realitatea politică prezentă par încă reductibile la situații de fapt pentru care o luptă pe viață și pe moarte a fost cândva angajată. Niciun mecanism juridic nu pare să fi fost recent instituit, unul care să oblige la acordarea unui sens mai slab puterii, colective într-o anumită măsură, cu care conducătorii sovietici sunt încă pricopsiți. Această putere nu încetează să confere rațiunea sa de a fi întrebării pe care ne-am pus-o: „Și dacă puterea nu este miza reală pentru care demnitatea suverană n-ar fi decât o umbră?”

8. [Puterea conducătorilor burghezi]

Dacă vreau să-mi continuu expunerea, trebuie să rezolv o dificultate. Dintr-un punct de vedere materialist, dacă adevărul subiectiv este neglijat, avantajele materiale sau tangibile sunt scoase în față în detrimentul celorlalte. Astfel, substanța suveranității e constituită din avantajele materiale, iar suveranitatea este dorită tocmai pentru a beneficia de ele. Dar, presupunând că am fost urmărit până acum, aceste avantaje n-au alt scop decât rangul pe care-l procură, iar rangul n-are alt sens decât în ordine subiectivă. Ce înseamnă cantitatea de carne sau de alcool, mărimea locuinței dacă nu diferența subiectivă ce decurge de aici între cel care dispune de ele și cel sărac? Un bogat consumă un pic mai mult decât un sărac și ceea ce consumă e ales. Dar considerate în plan cantitativ, sau calitativ, diferențele obiective au prea puțin sens. Ele nu pot justifica în niciun caz lupta pe viață și pe moarte. Posibilitatea pe care o are bogatul de a influența decizia săracului ar putea să ne rețină mai mult, dar ea privește viața subiectivă

(gloria deșartă) sau se reduce, în consecință, la aceste diferențe obiective despre care vorbeam adineauri.

Ceea ce am spus până acum îmi permite să stabilesc, în principiu, raportul dintre excedentul de resurse și rang. Excedentul se află în relație cu rangul celui ce dispune de el, în relație cu o poziție apropiindu-se de demnitatea suverană și, mai rar, cu această

demnitate însăși. În măsura în care numai lucrurile decid pentru rang și nu rangul pentru plăcerea lucrurilor, adevărul subiectiv pe care-l reprezintă rangul este derizoriu. Să luăm acum în considerare poziția unui prim-ministru, a unui intendent al palatului [*maire du paza/s*], de exemplu, în fața suveranului ereditar. Majordomul are pentru el realitatea „puterii”: această realitate semnifică în ochii lui rangul pe care-l dobândește și care-i va permite în curând să destituie dinastia ereditară. Lucrurile nu stau la fel cu un prim-ministru modern. Mai întâi, poziția sa de prim-ministru este precară: ea depinde fie de decizia regelui, fie de un vot al Parlamentului; întrucât această decizie sau acest vot succede luptei pe viață și pe moarte, valoarea pe care o are „puterea” pentru el este mai mică. Pe de o parte, acest prim-ministru apare uneori în haloul suveranității: funcția sa într-o monarhie îl plasează foarte sus pe scara demnității. Se amestecă aici un coeficient de *ilustrare* personală⁹, astfel încât aceeași lumină, mai puțin clară și, într-un anume fel, chiar alterată, iluminează un prim-ministru republican. Dar suntem deja departe, în sfera prim-miniștrilor, de adevărul subiectiv al omului. Ne îndepărtăm de el tocmai în măsura în care în joc se află „puterea” și nu demnitatea mai mică sau mai mare. „Gloria” unui prim-ministru ține în mod esențial de falsa glorie, de strălucirea inautentică, ea este mereu puțin comică, iar prim-ministrul nu este serios decât dacă o disprețuiește, menținându-se

Note:

Numit și majordom (*major domus, magister pâinii*), acesta deținea o importantă putere politică, administrativă și juridică. Pepin le Bref a fost ultimul „intendent al palatului”, căci, în 751, printr-o lovitură de stat, se proclamă rege. (N.T.)

9 Trebuie să renunț să vorbesc aici altfel decât aluziv despre acest element de celebritate, învecinat, atâta vreme cât e de partea gloriei, de ilustrarea militară. Trebuie să renunț la el, așa cum renunț în general să vorbesc despre interferențele armatei, ale forței.

la adevărul obiectiv al „puterii”.

Seriozitatea înseamnă întotdeauna, pentru conducătorul burghez, adevărul obiectiv al puterii, dar e separat profund de el prin posibilitatea persistentă a unei subiectivități comice, la care contribuie posesia lucrurilor sau a puterii. Altfel spus, omul politic din lumea noastră democratică se situează în ambiguitate¹⁰, el nu parvine la

obiectivitatea impersonală a puterii, și cu atât mai puțin la subiectivitatea ființei. Nimic nu-i este mai străin decât evanescența clipei, dar pretenția la subiectivitate, căutarea rangului – de care, dincolo de mediocritatea unei poziții personale, el se leagă luptând fie pentru o clasă, fie, ceea ce adeseori înseamnă același lucru, pentru țara lui – îl mențin în sfera acestei demnități care este maimuțarea demnității. Numai seriozitatea conducătorului comunist permite să se discearnă ceea ce în lumea burgheză nu este decât o posibilitate neîncetat contracarată, puterea pe care dezvoltarea lucrurilor o reclamă independent de acea căutare a rangului pentru care oamenii încearcă să folosească puterea într-un mod complet contradictoriu. Atunci când un om politic a asumat clar obiectivitatea puterii, el s-a plasat fără niciun efort la nivelul suveranității pe care o negase în mod suveran, cu armele în mână. Asta cerea de asemenea negarea oricărei diferențe între oameni, în condițiile pe care le-am precizat.

9. [Echivalența dintre suveranitate și putere implică renunțarea la suveranitate]

Un lucru merită reținut: în nicio clipă nu apare vreun element demn de interes, decât suveranitatea și puterea. Suveranitatea antrenează adeseori puterea, dar atunci suveranitatea este scopul puterii. Avantajul material este neglijabil. Între o formă pură și cealaltă observăm forme hibride, al căror interes e secundar:

10 Acestei imposibilități a unei lumi politice majore îi răspunde posibilitatea relativă a unei lumi literare în care pretenția la suveranitate nu este comică, tocmai în măsura în care este tragică și inevitabilă.

dar. De îndată ce puterea pură este degajată de compromisuri, mai precis dacă scapă de comedia suveranității, totul se petrece ca și cum negarea suveranității ar fi oarecum identică cu suveranitatea. Se pare că pură sa obiectivitate are virtutea suveranității înseși. Obiectivitatea puterii implică în mod necesar abolirea suveranității: dacă ar supraviețui un element de subiectivitate, de căutare a rangului, ar supraviețui și suveranitatea, dar obiectivitatea desăvârșită se situează la nivelul suveranității pe care are forța s-o abolească. Cel care exercită puterea supremă în obiectivitatea ei are ca scop să împiedice prin toate mijloacele dominația suveranității asupra lucrurilor: lucrurile trebuie eliberate de orice subordonare particulară; ele nu mai trebuie să fie de-acum subordonate decât omului nediferențiat: prin

asta, omul care dispune de această putere, dar care se privează el însuși, în mod intenționat, de plăcerea acelor lucruri pe care le administrează (ca și cum lucrurile însele s-ar administra), este egalul suveranului pe care predecesorii săi l-au detronat.

10. [Puterea sovietică legată în subsidiar de o formă arhaică, ea însăși secundară, a suveranității tradiționale]

Dar puterea care pune capăt jocului suveranității decăzute se materializează.

Ea comandă acumularea, deoarece stă în principiul său să se opună cheltuielilor creatoare ale rangului. Dar pentru cel care o deține, ce înseamnă această capacitate materială? Dacă admitem în general că puterea de a face *cutare* sau cutare lucru posedă în ea însăși o atracție, nu este oare aceasta atracția pe care *cutare* sau *cutare* lucru o prezintă? Sau ar fi vorba de posibilitatea de a alege? Sau, mai mult, este oare dezirabil să comanzi, să joci pentru ceilalți când în joc e chiar destinul lor? Dar asta n-ar putea decât să sporească interesul unei partide: interesul partidei nu este creat de mulțimea celor care se află în joc. Gustul de a avea subordonați nu poate fi luat în considerare în mod serios. Din două una: fie este vorba de servicii sau de bunuri ce pot fi așteptate din munca lor (aceste servicii sau aceste bunuri se referă la rang), fie cel care le comandă dorește să fie pentru ei ceea ce este subiectul pentru obiect, însă și acest raport este de ordinul rangului.

Puterea obiectivă despre care am vorbit este ea însăși un scop și putem considera această putere ca scopul ce depășește aspectele unor simple supraviețuiri ale suveranității. Fără îndoială, trebuie să avem în vedere asemenea supraviețuiri, omeneste nu se întâmplă nimic care să aibă – cel puțin care să aibă pentru multă vreme – o veritabilă puritate. Dar compunerea forțelor despre care vorbesc nu are efectiv ca unic scop obiectivitatea puterii. Nu trebuie să uităm originea și forma *militară* a acestei puteri. Nu puteam evidenția în primul rând faptul că, într-un sens, puterea sovietică este un *comandament militar* și că partidul comunist este organizat ca o armată. Activitatea comunistă este o luptă. Lupta de clasă este un război, pe care diferite armistiții o întrerup, însă armistițiile schimbă modul de luptă, dar nu pot pune capăt războiului. Comuniștilor le place mai mult ca adversarii lor și chiar prietenii lor să uite asta, dacă se poate, însă doctrina și faptele se acordă pentru a înlătura îndoielile.

Era dificil de vorbit despre *suveranitate* fără a vorbi în același timp de *comandamentul militar*, fie și numai pentru a stabili diferența între cele două. Într-adevăr, această diferență nu este niciodată clară. La nevoie, pot chiar să vorbesc despre regalitatea militară și despre regalitatea religioasă, ca și cum *suveranitatea*, în general religioasă, ar putea fi la fel de bine militară. Efectiv, afinitatea dintre suveranitate și convulsia organizată a armatelor este atât de mare încât soarta armelor a decis adeseori suveranul. Suveranul propriu-zis este pasiv, în timp ce comandantul militar, dimpotrivă, dă activității forma sa decisivă. Este adevărat că războiul arhaic era în aparență o chestiune de violență. Violența rituală, supusă câtorva reguli, era aspectul său cel mai izbitor. Faptul transgresiunii religioase, violarea sacră oarecum a interdictului uciderii, agrava caracterul suveran al aceluia dintre războinici care îi antrena pe ceilalți în violență. Calculul a îndepărtat *comandamentul militar* de calificarea religioasă a suveranității, dar n-a putut s-o suprima și, în măsura în care forța lucrurilor decide în mod abuziv pentru ceea ce nu este totuși decât cu condiția de a fi distinct și de a fi autonom, *deasupra*, chiar i s-a întâmplat s-o creeze. Cu toate acestea, comandamentul militar, care putea să desemneze persoana suveranului, nu crea suveranitatea, în timp ce așteptarea poporului rămânea legată de o anumită formă de origine sacră (Cezarii au inventat o abilă comedie religioasă: Napoleon a reluat moștenirea lui Carol cel Mare, acesta din urmă legase demnitatea regilor germanici de cea a Cezarilor). Nu vreau, în cazul comunismului, să încep dezvoltarea „teologică” 11, pe care, datorită importanței sale, am renunțat s-o includ în expunerea mea. Dar cred că pot să spun în privința puterii comuniste că este prin asta analogul suveranității. Organizarea militară și lupta au format și au desemnat deținătorul puterii, ele chiar au decis pentru caracterul său personal, dar, pe *planul adevărului suveran*, în care se situează, puterea sovietică este în chip esențial dată în experiența interioară pe care am formulat-o, în obiectivitatea pe care o fondează renunțarea la suveranitatea disponibilă și abolită.

În mod profund, sfârșitul puterii *[puissance]* produse de mașina sovietică este tocmai acest adevăr „teologic”. Asta nu e adevărat totuși decât într-un sens profund. Această putere are încă un sens imediat: prin chiar condițiile originii sale și prin formarea deținătorilor săi, ea este în mod necesar o putere militară. Există în comunism un pericol ce provine din imposibilitatea pentru acumulare de a se aplică la un alt

scop decât războiul. Căutarea distincției, și folosirea bogățiilor care-i corespund, poate găsi în război o posibilitate favorabilă, dar suprimarea diferenței între oameni tinde să blocheze celelalte ieșiri. Zarurile ar fi aruncate dacă deținătorii puterii n-ar fi liberi să deschidă aceste ieșiri.

Note:

11 Folosesc cuvântul *teologic* în sensul în care îl folosește Georges Dumezil când vorbește despre *teologie* indo-europeană, independent de *un* Dumnezeu unic. De aceea prefer să spun ateologic, văzând în sacru și în zei, și în același timp în principiul suveranității, negarea unui Dumnezeu perfect, având atributele lucrului și ale rațiunii.

11. [Valoarea ultimă a subiectivității]

Această libertate implică profunde schimbări. Străin comunismului, nu am, în măsura în care ne raportăm la viitor, nici posibilitatea, nici căderea să vorbesc despre el. Și, oricum, dacă evoc aceste schimbări eventuale, asta nu poate fi pentru mine ocazia de a reaminti interesul pe care-l au aceste diferențe de rang în societatea burgheză! Această societate se bucură de un soi de echilibru, dar un echilibru instabil nu poate fi dat ca exemplu în fața unei lumi care a încercat să forțeze soarta. Nimeni de această parte a cortinei nu este bine plasat pentru a da lecții celor a căror soartă a fost de a pune totul în joc.

Încercând să închei considerațiile despre diferență, posibilitatea la care voi face aluzie nu are sens decât în indeterminarea tuturor lucrurilor care este specifică unei societăți învechite.

Atingând chestiunea suprimării diferenței, am vorbit până aici ca și cum a o suprima până la capăt mi-ar părea cu puțință. Dar aveam în vedere în principal diferența subiectivă provenind dintr-o diferență obiectivă, bunăoară proprietarul extrăgând o comedie de suveranitate din plăcerea unei case frumoase. Seniorul feudal extrăgea el însuși o parte din gloria sa din plăcerea unui domeniu: dar măcar el pune pe primul plan diferența subiectivă, noblețea, pe care își întemeia drepturile de proprietar funciar. Însă burghezul ar fi comic dacă ar revendica diferența subiectivă, noblețea. Existența lui, situată în lumea lucrurilor, nu este niciodată decât unul dintre lucrurile din această lume. Cu toate acestea însă, umanitatea nu încetează să fie un adevăr subiectiv: nenumăratele greșeli nu schimbă nimic dintr-o asemenea

situație.

În măsura în care diferența profundă are ca scop adevărul subiectiv, ea nu va înceta niciodată să aibă omeneste valoarea ultimă. Ceea ce comunismul distruge este degradarea burgheză a subiectivității suverane. Dacă, prin aceeași mișcare, comunismul se opune în general căutării subiectivității, o face pentru a o confunda cu acea confuzie tradițională căreia burghezia i-a dat înfățișarea sa caricaturală, în care *subiectivitatea* se amestecă cu *lucrurile*. Dar comunismul accentuează această atitudine ostilă față de viața subiectivă, îndeosebi pentru că este încă obsedat de acumularea primitivă, care nu poate fi conciliată cu acea plăcere a clipei, din care provine prezența la sine a subiectului.

Studiul meu tinde, dimpotrivă, să arate ceea ce, în distincție, n-ar putea fi suprimat fără a aneantiza în același timp *subiectul*, adică *scopul suveran* al activității obiective. Pentru asta, trebuia să scot la lumină ceea ce se ascunde în spatele grimaselor vieții umane: aceste diferențe pot fi depășite, însă numai după ce am înțeles ce anume desemnau ele la început.

Partea a patra

LUMEA LITERARĂ ȘI COMUNISMUL

I

NIETZSCHE ȘI COMUNISMUL

1. Disproporția aparentă dintre Nietzsche și comunism între Nietzsche și comunism o disproporție frapează de la bun început.

În general, opera lui Nietzsche exercită o seducție irezistibilă, dar această seducție nu atrage după sine consecințe. Există unele cărți amețitoare precum un alcool, care excită și iluminează, dar care lasă neatinsă o manieră de a gândi elementară.

Raportate la o tragedie neconsecventă, problemele comunismului au o importanță incomparabilă. Puțin contează, într-un anume sens, dacă tragedia pune în joc ceva care, după mine, are valoarea cea mai mare. Dar nu pot uita că numai comunismul a pus întrebarea generală.

Comunismul revendică, în numele fiecărei ființe umane, dreptul de a trăi de care o privează în parte sistemul juridic în vigoare. În jurul meu, interesul masei se află în joc: chiar presupunând că el ar fi în joc într-un mod mai evident decât a fost cel al proletariatului din vremea lui Marx sau decât este cel al națiunilor defavorizate (precum India sau

China), sunt conștient de importanța forțelor pe care comunismul le pune în mișcare. În plus, comunismul, reprezentat de puteri care ocupă un loc considerabil în lume, contestă dreptul de a trăi celor care beneficiază de avantajele societății burgheze, care beneficiază de ele bunăoară pentru a scrie. Astfel, comunismul este într-adevăr problema care se pune, de la bun început, pentru fiecare dintre noi, că suntem sau nu de acord cu el: ne pune o problemă de viață sau de moarte. Pentru a-și atinge scopul, militanții dispun nu numai de un corp de doctrină coerent, al cărei fundament este gândirea lucidă a lui

Marx, ci și de o organizare activă, căreia disciplina i-a conferit o eficacitate exemplară. De la fiecare sunt așteptate supunerea doctrinară oarbă, devotamentul până la moarte și abandonarea voinței individuale, fără promisiunea unei recompense pe măsura acestor sacrificii (recompensa poate fi, pentru o parte, chiar această distrugere a unora de către ceilalți ce urmează marilor revoluții). Asta pentru că, dată fiind *cauza*, nimic nu contează mai mult, pentru partizan mai întâi, iar la urmă pentru oricine intră în societatea comunistă. Angajamentul personal al partizanului decurge dintr-o obligație ce revine tuturor oamenilor, însă această obligație nu e produsă de angajament. Indiferența sau ostilitatea nu schimbă nimic aici: nimic nu mai are importanță în lume, pentru cel neutru sau pentru dușman, nu contează decât acțiunea comunistă. Pentru toți oamenii, convingerea militanților conferă acestei acțiuni o valoare exclusivă: ea a știut să pună în joc soarta lumii, nimic nu mai rămâne în afara ei.

Sunt liber să cred sau să spun despre gândirea lui Nietzsche că, în realitate, ea contează la fel de mult sau că e chiar mai importantă decât comunismul. Ar trebui să recunosc atunci în mod limpede că, deoarece n-a fost înțeleasă, această gândire este, pentru moment, ca și cum n-ar exista. Inconsecvența celor care au manifestat interes pentru ea este atitudinea cea mai comună. Nu vorbesc de cei care i-au dedicat studii calificate și care s-au debarasat pe față de ea. Viața lui Nietzsche e tratată ca o poveste, evident tragică. Nostalgia naivă a unei mitologii vii conferă fără dificultate un sens acestei povești: însă această mitologie este tot atât de îndepărtată de viața lumii actuale ca miturile lumii vechi. Cel mai rău lucru este consecvența pe care au vrut să i-o dea niște oameni care utilizau în scopurile ambiției lor o gândire a cărei esență constă în a nu fi reductibilă la servire, de a fi suverană. Le era ușor să nu țină cont de refuzul inițial al lui Nietzsche. Au făcut-o cu

o dezinvoltură cu atât mai mare cu cât Nietzsche a murit *fără* *posteritate*. Gândirea sa mobilă, concretă, legată de condiții istorice, a dispărut în întregime odată cu el. Și-a găsit comentatori, dar l-au tratat ca pe un mort, întins pe masa de disecție.

2. Identitatea dintre doctrina lui Nietzsche și cea expusă în *Partea blestemată*

Sunt singurul care mă prezint nu ca un glosator al lui Nietzsche, ci ca fiind același cu el. Nu în sensul că gândirea mea ar fi mereu fidelă gândirii lui; a mea se îndepărtează adesea de a lui, mai ales când am în vedere dezvoltările minuțioase ale unei teorii. Dar această gândire se situează în condițiile în care gândirea lui Nietzsche s-a situat. El n-a putut recunoaște nimic suveran din ceea ce lumea istorică i-a oferit. Nietzsche refuza dominația lucrului, iar știința nu putea să fie după el limita și scopul omului, deoarece, asumată ca atare, ea asigură subordonarea spiritului la obiect. I se impunea sarcina de a regăsi suveranitatea pierdută. Aceste câteva principii expun în același timp situația de care a depins gândirea lui Nietzsche și în care *Partea blestemată* a perceput un principiu al reînceputului.

Comuniștii se opun la ceea ce le pare suveran. Dar, pentru Nietzsche, o lume privată de ceea ce eu numesc suveran n-ar mai fi tolerabilă. Față de suveranitatea tradițională, el a avut aceeași atitudine ca și comuniștii. Dar nu putea accepta o lume în care omul – în care fiecare om – ar fi mijlocul și nu scopul oricărei întreprinderi comune. De aici ironia jignitoare cu care se adresează precursorilor național-socialismului și refuzul tăios, dar lipsit de dispreț, pe care l-a opus social-democrației vremii sale, din care derivă comunismul. Refuzul de a servi (de a fi util) este principiul gândirii lui Nietzsche, așa cum este și principiul acestei cărți. Ceea ce-l îndepărta pe Nietzsche de Dumnezeu sau de morală nu era o dorință personală de plăcere, ci un protest care se adresa în același timp suveranității moralizatoare (aservitoare) împotmolite în creștinism și ordinii lucrurilor în care rațiunea considerată ca un scop întemnițează viața subiectivă și gândirea.

Note:

1 Dacă m-aș exprima puțin mai pe larg asupra voinței de putere, gândirea mea nu s-ar înfățișa decât printr-un ocol în prelungirea celei a lui Nietzsche. Defectul esențial al lui Nietzsche este, după mine, de a nu fi văzut corect opoziția dintre suveranitate și putere.

Dacă sunt bine înțelese, gândirea lui Nietzsche identificată cu afirmarea suveranității independente de formele sale împotmolite, așa cum a dorit s-o evidențieze acest lung studiu al meu, încetează să pară, în raport cu comunismul, o excitație nefericită. Mai mult, nu există în lume decât două poziții acceptabile. Comunismul, reducând fiecare om la un *obiect* (respingând în felul acesta înșelătoarele aparențe pe care le asumase subiectul), și atitudinea lui Nietzsche – asemănătoare cu cea care decurge din această lucrare – eliberează amândouă *subiectul* de limitele pe care i le fixase trecutul și în același timp de obiectivitatea prezentului.

3. Gândirea lui Nietzsche, gândirea lui Hegel și gândirea mea

Fără îndoială, izolarea celor două gândiri în fața ansamblului gândirii oamenilor este bizară, ea pare necuvenită, mai apropiată de o provocare decât de o poziție inevitabilă. Suntem în principiu, Nietzsche și cu mine, doi oameni printre alții, doi „gânditori”, prinși într-o masă care încurcă istoria gândirii în lumea burgheză. E un lucru comun să i se atribuie lui Nietzsche o importanță de prim-plan, însă această importanță este ca să zicem așa suspendată, ea nu-i legată de nimic, decât, uneori, de formele înapoiate, naționaliste, ale violenței.

Oricum, pare arbitrar să afirmăm că numai două poziții coincid. Și alți oameni și-au afirmat independența, suveranitatea gândirii lor într-o lume în care, în general, valorile sunt repuse în joc. Este banal să atragem atenția asupra felului în care „cunoașterea absolută” a lui Hegel se substituie lui Dumnezeu fără ca ea să se deosebească de Hegel.

Cu riscul de a părea îngust, chiar și atunci când alte întrebări ar trebui să fie puse, nu voi vorbi decât despre maestrul lui Marx.

Esențialul intenției mele este dat în voința de autonomie a lui Hegel (este vorba pentru Hegel de autonomia gândirii, dar e cu neputință pentru el să separe gândirea de celelalte conținuturi ale acestei lumi). Asociat formelor dominante, în același fel ca spiritul corpului și în aceeași unitate incontestabilă, filosoful atinge, după

Hegel, autonomia pe care n-o atingea stăpânul (într-un sens, în limbajul lui Hegel, suveranul): în ultima stare de lucruri posibilă, filosoful nu putea într-adevăr să vrea nimic care să nu fie în realitatea dominantă, iar aceasta nu putea efectua nimic care să nu răspundă gândirii filosofului. Diferența dintre gândirea mea *dialectică* și cea a lui Hegel e anevoios de formulat, întrucât contradicția nu poate să reia

fără încetare dezvoltarea uneia și a celeilalte². Nu există nimic pe care să nu-l urmez în ansamblul mișcării pe care gândirea lui Hegel îl reprezintă după mine. Dar autonomia „cunoașterii absolute” a lui Hegel este cea a discursului dezvoltându-se în timp. Hegel situează subiectivitatea nu în evanescența (neconținut reîncepută) a obiectului, ci în identitatea pe care subiectul și obiectul o ating în discurs. Dar, la sfârșit, „cunoașterea absolută”, discursul în care subiectul și obiectul se identifică se preschimbă el însuși în NIMICUL non-cunoașterii, iar gândirea evanescentă a non-cunoașterii se află în clipă. Pe de o parte, există identitate între cunoașterea absolută și această gândire evanescentă; pe de altă parte, această identitate nu se regăsește în viață. „Cunoașterea absolută” se închide, în vreme ce mișcarea despre care vorbesc se deschide. Pornind de la „cunoașterea absolută”, Hegel nu putea să evite ca discursul să nu se risipească, însă el se risipea în somn³. Gândirea evanescentă despre care vorbesc este trezirea și nu somnul gândirii: ea se regăsește într-o egalitate – și în comunicarea – cu momentele suverane ale tuturor oamenilor, în măsura în care aceștia nu vor să le ia drept lucruri⁴.

Ea se regăsește îndeosebi în momentele pe care le-au precedat conștiința sau gândirea non-cunoașterii⁵. Vorbesc de discursul ce

Note:

2 Chiar dacă aș putea să continui eu însumi, dezvoltând într-un punct anume gândirea lui Hegel, ea nu este totuși a mea (adică: n-am dreptul să opun această gândire, ca o *altă* gândire, celei a lui Hegel). Astfel, Alexandre Kojève nu dezvoltă o *altă* gândire decât cea a lui Hegel.

3 Într-un sens, în somnul acțiunii care, în raport cu trezirea despre care vorbesc eu, diferă prea puțin de somnul fiziologic sau de moarte.

4 Adică: într-o anumită măsură, dar niciodată în mod absolut, desigur.

5 Trecerea de la cunoaștere la non-cunoaștere nu este un moment de compunere, ci o descompunere a gândirii, pornind fie de la ideea clasică de Dumnezeu, fie de la cea a „cunoașterii absolute”; este ateismul, opunându-se încrederii oarbe în Dumnezeu, dar fără recursul compensatoriu în încrederea acordată lucrurilor de o manieră limitată, sau sentimentul identității dintre „cunoașterea absolută” și NIMIC: Nietzsche este *singurul* care l-a descris în „moartea lui

Dumnezeu" (*Știința voioasă*, §

Intră în întuneric și pe care claritatea însăși sfârșește prin a-l scufunda în întuneric (întunericul este tăcerea definitivă). Vorbesc despre discursul în care gândirea dusă la limita gândirii pretinde sacrificiul, sau moartea, gândirii. Acesta e, după mine, sensul operei și vieții lui Nietzsche. Este vorba de a marca, în labirintul gândirii, căile care conduc, prin mișcări de voioșie violentă, la acest loc de moarte în care excesivă frumusețe reclamă suferința excesivă, în care se amestecă, în fine, toate strigătele ce nu vor fi auzite vreodată și a căror neputință, în stare de veghe, e măreția noastră *secretă*.

Strigătul lui Nietzsche reamintește urletul pe care ar trebui să-l scoatem visând și despre care știm, în groaza noastră, că nu produce niciun sunet. Este totuși un urlat de bucurie: este urlatul subiectivității fericite, de care lumea obiectelor nu va mai abuza și care se știe redusă la NIMIC. Din ea provine, în sânul unei aparente deznădejdi, o mișcare neașteptată de răutate (e înțelepciunea la care putem pretinde). Nietzsche a legat în el însuși inteligibilul și sensibilul și n-a oferit gândirii sale niciun alt scop decât momentele suverane care dau umanității chipul său. Nicio cauză, niciun angajament nu decurg dintr-o generozitate vidă, căreia nu-i este atașată nicio așteptare. Dar Nietzsche este de partea *celor care dăruiesc*, iar gândirea sa nu poate fi izolată de mișcarea ce a încercat să opună burgheziei, care acumulează, reînceperea vieții în clipă. Hegel a fost mai întâi antrenat de romantism, dar l-a renegat mai apoi, iar ruptura de el l-a condus la susținerea statului burghez (el nu rupea în felul acesta cu idealul revoluționar al tinereții sale, ci lua partea statului burghez, a funcționarilor cu spirit burghez, nu a statului feudal). Nietzsche însuși a combătut romantismul, dar a ajuns la asta din ură față de Wagner: el refuza emfaza și lipsa de rigoare, amesteca ariditatea inteligenței cu profunzimea vieții sensibile, dar a rămas cu totul de partea unde calculul este ignorat:

darul lui Nietzsche este darul pe care nimic nu-l limitează, este darul suveran, cel al subiectivității⁵.

Note:

6 Și alții în afară de Nietzsche au făcut în mod impersonal semenilor lor un același dar suveran, însă printr-o mișcare nu mai puțin necesară: ei au avut la fel de mult ca el forța de a asigura suveranitatea darului lor. Alții, mai mult și mai bine decât el, au știut să

taie răsuflarea. Singurul privilegiu al lui Nietzsche care, din punctul de vedere îngust pe care sunt plasat, contează în mod esențial este că a legat cunoașterea de subiectivitate și că, din acest motiv, gândirea sa este ireconciliabilă cu cele rare ocupă lumea (grosolănia fascistă nu schimbă nimic din asta).

II

NIETZSCHE ȘI IISUS

1. Voința lui Nietzsche de a-l înlocui pe Iisus

Poziția lui Nietzsche este singura în afara comunismului.

Acesta este, după mine, un lucru evident.

Nu-mi este de-ajuns, dacă vreau să fac clară o asemenea evidență, să arăt că Nietzsche este obiectul unei neînțelegeri, ci mi-ar plăcea să-i înfățișez în același timp întinderea și caracterul inevitabil.

Voi pleca de la o remarcă a lui Gide.

„Nietzsche, afirma Gide, a fost gelos pe Christos, gelos până la nebunie. Scriindu-și *Zarathustra*, Nietzsche a rămas chinuit de dorința de a juca o festă Evangheliei. Adeseori, el a adoptat forma însăși a Fericirilor pentru a le opune contrariul. A scris *Antihristul* și, în ultima sa lucrare, *Ecce Homo*, se prezintă ca rivalul victorios al Celui căruia pretindea că-i înlocuiește învățătura”. 2

Astfel, Gide a subliniat, nu fără îndreptățire, o însușire care-l opune pe Nietzsche tuturor celorlalți. Acest aspect atât de deschis n-a putut să scape, însă de obicei nimeni nu insistă asupra lui. Îmi imaginez că unii evită să se gândească la el. Căci e dificil – sau, cu

Note:

1 Evident, pozițiile tradiționale sunt „depășite”: acest cuvânt este fără îndoială o simplificare, însă lectura lucrării are prea puțin sens dacă nu legăm înțelegerea ei de acest mod specific de a vedea. Să nu mai vorbim de pozițiile burgheze. Dar, în aparență, o poziție hegeliană este posibilă, una care nu este neapărat comunistă și care se acordă cu interpretarea comunismului pe care o ofer în partea a doua a cărții a III-a. Ea constă în a spune: coexistența a două lumi este posibilă, iar diferența dintre ele se va atenua, unitatea umană există. Dar aceasta nu e o poziție, ci înseamnă, dimpotrivă, că, de-acum, orice poziție e superfluă.

2 André Gide, *Dostoievski* (*Œuvres complètes*, XI, pp. 185 – 186).

cuvintele lui Gide: cu un sentiment de jenă – și de spaimă. A fi gelos pe Christos este oare, în principiu, ceva de nemărturisit?

Dar Nietzsche a mărturisit... Ciudat, căci megalomania din *Ecce Homo* (unde titlul, ales de autor, reia cuvintele lui Christos) este comică în ambiguitate. O voioșie obraznică o însoțește și retrace mărturisirea în vreme ce o afirmă chiar. Această carte are sensul unui *testament*, dar Nietzsche i se sustrage: „Eu nu sunt om, eu sunt dinamită.

— Și pe lângă toate acestea, în mine nu este nimic dintr-un fondator de religie... Eu nu vreau «credincioși», cred că sunt prea răutăcios pentru așa ceva, pentru ca să cred în mine însumi... Eu nu vreau să fiu sfânt, mai degrabă un saltimbanc...” 3

Dezavuarea este atât de temeinic legată de mărturisire încât aceasta din urmă nu s-a afirmat deplin decât în nebunie. Criza în care rațiunea lui Nietzsche s-a scufundat a urmat imediat după redactarea lui *Ecce Homo*. Ea îi sublinia obrăznicia: biletele pe care Le-a semnat „Crucificatul” au reluat și au desăvârșit mărturisirea, dar ceea ce mărturisirea nebuniei, oarecum în mod limpede, era ceea ce ascundea omul rațional.

Prima mișcare constă în a situa pornind de aici (vreau să spun de la boală) ceea ce Gide a numit gelozia lui Nietzsche. Un om modern, a cărui viață e lipsită de mister, care a fost profesor și care, până la finele lui 1883, s-a purtat ca un om civilizat, nu putea prin propria sa mișcare să alunece în plan mitologic. El nu putea să atingă de la sine divinitatea. Nimeni nu se poate îndoii de acest lucru (iar Nietzsche a presimțit-o): ambiția de a fi mai mult decât un om nu poate avea decât un „deznodământ comic” 4. Aceasta a fost totuși hotărârea destul de fermă (căreia, din câte se pare, n-a putut să-i scape) a unui om a cărui luciditate primă și delicatețe nu pot fi contestate: nebunia propriu-zisă e târzie și nu permite reducerea la boală a unui soi de invazie a domeniului divin, a cărei consecință a fost, încă din 1882, penibilul eșec din *Zarathustra* 5.

Note:

3 fece *Homo*, trad. rom. de Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 120.

4 Vezi *Știința voioasă*, § 153.

5 Gide îi scrie într-o scrisoare lui Renée Lang: „... *Zarathustra* a fost întotdeauna și rămâne pentru mine o carte *insuportabilă*. Cartea mi-a căzut din mâini de fiecare

2. Problema lui Nietzsche sau plaja pustie

Este anevoios de surprins cu suficientă claritate problema la care a răspuns atitudinea lui Nietzsche. Umanismul lui Gide se află la polul opus al acestei deznădejdi nesăbuite. Grijă lui Nietzsche este de neconceput pentru Gide, care scrie: „Reacția imediată, profundă la Nietzsche a fost, trebuie s-o spun, gelozia” 6.

Deși nu privea nici posesia unei femei, nici pe cea a unei puteri sau a vreunui prestigiu, reacția lui Nietzsche, într-adevăr, nu diferea de gelozie. Dar, lăsând deoparte urâte și meschine povești, Nietzsche n-a fost gelos pe vreun om, nici pe Platon, nici pe Buddha, nici pe oricine altcineva... Problema lui Dumnezeu și poziția divină a lui Iisus au fost singurele care au motivat atitudinea lui. E aici un paradox, însă obiectul geloziei lui Nietzsche este Dumnezeu.

Neîndoielnic, el e singurul care a putut spune: „Niciun Dumnezeu! Niciun om deasupra mea”. Jaspers ne asigură că „modestia încă (il) domina după *Omenesc, prea omenesc*” 7. Dar evocă el însuși 8 sentimentul lui Nietzsche la cincisprezece ani, care scria:

Note: continuare dată când am vrut s-o reiau (în vreme ce celelalte cărți ale lui Nietzsche mă uimesc fără încetare, ca prima dată) ...” (Renée Lang, *André Gide et la Pensée allemande*, Luf, 1942, p. 178). La rândul său, Thomas Mann (*Études: Goethe, Nietzsche, Joseph et ses frères*, Mermod, 1949, pp. 84 – 85) scrie: „Zarathustra, acest geniu rău fără chip și fără corp, această căpetenie având, pe capul său lipsit de caracter, coroana de trandafiri a râsului, cu al său: «Deveniți duri» și cu picioarele sale de dansator, nu este o creație, ci pură retorică, jocuri de cuvinte delirante, voce amețită și profecție îndoielnică, umbră de neputincioasă *grandezza*, adesea emoționantă și aproape întotdeauna penibilă, fantomă șovăind la marginea ridicolului”. Cu toate acestea, Thomas Mann îl venera și el pe Nietzsche. Imposibil de negat că aceste judecăți par justificate la prima vedere. Ambiția lui *Zarathustra* nu poate fi pusă la îndoială. Nietzsche a vrut să joace o festă Evangheliei, dar n-a ajuns decât la o carte ratată, chiar dacă ea are sensul cel mai profund.

6 Op. cit., p. 185.

7 Karl Jaspers, *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1950, p. 52.

8 *Ibidem*, p. 63.

Nimeni n-are dreptul să-ndrăznească

Să mă-ntrebe

Unde mi-e patria.

Nu sunt legat

Nici de spațiu, nici de orele ce trec...

Astfel, sentimentul pe care Gide îl numește gelozie, pe care eu îl leg de suveranitate, capătă în capitolul lui Jaspers sensul unui leitmotiv. I-a fost specific lui Nietzsche să nu admită limitele între care se obișnuiește a se îngrădi viața omenească. El revenea prin asta la tema lui Feuerbach, dar nu o făcea în zadar. Viața sa a demonstrat că el atribuia anumite consecințe acestei gândiri: „Toată frumusețea și tot sublimul pe care le-am împrumutat lucrurilor reale și imaginare, eu vreau să le revendic...”, spunea el. Nu le revendica doar pentru el însuși, ci ca „fiind proprietatea și creația omului”. Jocul care se juca astfel era cel al ființei care suntem împotriva celei pe care am creat-o, pe care am imaginat-o și pentru care am renunțat să vedem măreția din noi.

În ceea ce-l privește pe Dumnezeu, El nu era decât limita noastră. „Dumnezeu, spunea el, este un răspuns grosolan și agresiv, o nedelicatețe față de un gânditor – în fond de-a dreptul o interdicție grosolană și agresivă, aruncată nouă în față: nu trebuie să gândiți!”⁹ Obiectivitatea lui Dumnezeu răspunde celor care cer originea lucrurilor: pantofarul a făcut pantoful și la fel Dumnezeu a creat lumea. Durabilul și liniștitorul se substituie în acest răspuns problematicului. Pentru teologie, Dumnezeu este totuși subiectivitatea, dar creând lumea lucrurilor și conferindu-și în felul acesta, deasupra ei, o obiectivitate asemănătoare cu a sa. Aparent, Nietzsche a fost gelos tocmai pe iubirea pentru obiectivitatea divină.

Sensul acestei gelozii paradoxale nu poate fi extras dintr-o examinare superficială.

Să ne imaginăm o plajă pustie, cu lumina vătuită a unei după-amiezi și cu pământul mărginit de subțirimea dunelor, ale căror

Note:

⁹ *Ecce Homo*, ed. cit., pp. 28 – 29.

linii nu adaugă nimic lipsei de limită a mării și a cerului. Pot, dacă vreau, în mod subiectiv, să mă includ în această imensitate (pot s-o fac, nefiind eu însumi NIMIC, *subiectul* care sunt nu este nimic). Pot, dacă vreau, obiectivându-mă, să mă exclud din el. Dar dacă mă pun ca obiect, obiectivez și imensitatea. Atunci, imensitatea mă transcende (ea transcende acest obiect dat, care e aici). Ea nu mai este nimicul în care eram eu însumi nimic (nici ea, nici eu nefiind obiectivați):

imensitatea devine *ceva*, despre care pot să vorbesc, *ceva* care-mi vorbește. S-o spunem altfel: mai întâi, o frumoasă și teribilă însuflețire decurge din joc. Dar cuvântul (cuvântul meu) invadează în întregime obiectul, acest obiect – imens poate, însă totuși obiect – care mă transcende. Mai pot, la adăpostul transcendenței, să păstrez în el partea inefabilă (deși cuvintele îl definesc și deși își găsește expresia în ele, Dumnezeu este și *tăcerea*).

O asemenea operație nu mă obligă. Dacă vreau, pot să spun pe urmă: nu este NIMIC, această obiectivitate nu este decât un *joc*. Umbra imensă pe care o așterne gândirea mea asupra lumii nu este nimic. Aș putea să *nu retrag din joc* adorabila fantomă! De o manieră generală, dacă vreau, pot să introduc în *joc* ceea ce mă seduce; acel *lucru* care mă seduce nu mai este decât obiectul dorinței sau al pasiunii mele, care-l transfigurează și-l neagă ca obiect, care-l afirmă ca *subiect* (ca nimic), care-l aneantizează. Pornind de aici, pot să și fentez, asemenea copilului, *realitatea jocului* meu: aceasta e culmea luxului¹⁰. Dar dacă e vorba de Dumnezeu, restul operației (adică *lucrul*) înfrânge în cele din urmă insesizabilul. Despre ce e vorba, în definitiv, dacă nu cumva de a *retrage din joc* obiectul teologiei și de a face să treacă omul din lumea *jocului* (lumea dorinței și a NIMICULUI pe care-l urmărește dorința) în lumea *lucrului*, a seriozității, a datoriei și a moralei? Astfel încât în persoana lui Dumnezeu (ca și în cea a regilor, dar din motive mai logice) suveranitatea conduce dorința la păcăleala abdicării. Despre ce e vorba, dacă nu cumva de *muncă* și de faptul că ei a trebuit să i se acorde întâietate?

Note:

10 Dumnezeu lui Kierkegaard este culmea luxului.

Ceva trebuia să fie garantat, ceva care ar fi revoltat oamenii liberi ai trecutului: *dominația muncii*. Lucrul trebuia să înfrângă momentul suveran și obiectul trebuia să înfrângă subiectul. Asta în vreme ce suveranitatea este afirmarea preeminenței subiectului (care este scopul) asupra obiectului (care este mijlocul).

Oamenii, în cele din urmă, n-ar fi putut evita oare să treacă prin asta? Probabil. Opoziția dintre omul jocului și Dumnezeu obligăției nu e mai puțin apăsătoare. Ea nu este cea dintre Ființa supranaturală și ființa naturală: omul și Dumnezeu se află pe același plan. Dacă Nietzsche se opune lui Iisus, el vorbește de Dionysos. Există întotdeauna un ansamblu de forme umane și divine opunându-se unui

alt ansamblu, pe de o parte Nietzsche și Dionysos – și lumea dionisiacă –, de cealaltă credinciosul și Dumnezeuul rațiunii; între ei, Iisus e mijlocitorul. Esențialul constă în faptul că, pe de o parte, seducția lui Dionysos precede tragedia, iar cea a lui Iisus mariajul cu rațiunea. Gelozia lui Nietzsche este cea a pasiunii uitate în favoarea părții a cărei alegere e dictată de utilitate. La sfârșit, diferența dintre cele două părți capătă următorul sens: credinciosul (nu spun Iisus) se *retrage din joc*, în timp ce discipolul lui Nietzsche se *aruncă în joc*.

Pe plaja despre care am vorbit, nu mă desparte de imensitate decât certitudinea de a mă afla *în joc*: mi-am recunoscut egalitatea cu vidul și cu absența de limită, căci știu că sunt în fond această existență subiectivă și lipsită de conținut, însă memoria mă alipește obiectelor, conținuturilor, în mijlocul cărora mă situez eu însumi, un obiect printre altele. Dacă obiectivez imensitatea, care mă transcende atunci, deschid calea unor ordonări regulate ale cuvântului... Dar pot, pur și simplu, să mă opresc brusc și să-mi spun: ceea ce mă desparte de imensitate, aceste conținuturi diferențiate, pe care memoria mi le reprezintă, nu înseamnă că sunt un obiect dat în ordinea obiectelor pe care Dumnezeu le domină, ci că, în imensitatea imuabilă, egală cu ea însăși, ceea ce sunt eu se află în *jocu*. Eu nu sunt ceva pe care-l numesc în același

Note:

11 Budismul diferă profund de această poziție, el nu acceptă jocul, asemenea creștinismului, ci, printr-un alt mijloc, retrage din joc, este negarea obiectului, așa fel în care numesc fiecare lucru particular într-o ordine în care el își găsește locul și un sens care dă seama de el, eu sunt un obiect *de interogat*, un obiect al cărui conținut fundamental este *subiectivitatea*, care este interogație, și pe care conținuturile sale diferențiate o pun în joc. Ca subiect, eu nu sunt NIMIC, în sânul imensității care nu este nimic; ca obiect, în sentimentul de a fi în joc care mai întâi mă opune egalității cu ea însăși a imensității, regăsesc o echivalență. Dacă această realitate distinctă, care sunt eu însumi ca obiect, nu s-ar afla *în joc*, dacă s-ar pune la adăpost, ea m-ar separa cu siguranță de această egalitate cu imensul NIMIC, dar acel ceva prin care mă deosebesc de NIMIC este tocmai cel prin care mă aflu *în joc*. Obiectivându-mă, mă exclud din imensitatea nediferențiată, dar acest obiect în joc, ce sunt eu, se pune la discreția jocului, care-l aneantizează ca obiect, care-l redă, ca obiect aleatoriu, acestui

inesesizabil NIMIC ce este subiectul. Acest obiect aleatoriu este în același timp forma în care ne propunem dorinței celui alt, este obiectul suveran, care nu servește, care nu se lasă, ca obiect, surprins în realitatea veritabilă, cea a acțiunii eficiente, aflată în afara oricărui risc. Într-un cuvânt, este vorba de suveranitate, dar de cea a omului: suveranitatea divină este diferită prin aceea că mitul poate fi, dacă vrem, retras din joc, însă asta nu s-a petrecut decât încetul cu încetul: a existat zeul nemuritor, dar, bucurându-se de toate avantajele, și l-a oferit și pe cel de a muri, iar Veșnicul însuși, în persoana lui Iisus, s-a lăsat dus la moarte. Obiectul care este Dumnezeu rațiunii, care a creat lumea și la care nimic nu are priză, care, asemenea imensului nimic, ignoră nașterea și moartea, este totuna cu acest NIMIC *scos din joc*. Și el este propus dorinței omului, dar pentru a asigura mai bine dominația muncii și a moralei. Gelozia lui Nietzsche este cea a omului care se vrea suveran fără să mintă, în raport cu ființa imaginată care a acaparat iubirea tuturor oamenilor, pentru a abuza de ei. Suveranitatea este moartă din cauza manevrelor care au rânduit supunerea generală față de grija pentru timpul viitor: Nietzsche singur a redat-o domniei clipei.

3. Gândirea suverană

Nu e ușor de înțeles atitudinea lui Nietzsche, în condițiile în care sensibilitatea personală ne-ar îndemna s-o facem. Chiar dacă sensibilitatea noastră ar fi intactă, noi aparținem lumii în care vorbim, în care nimeni nu poate scăpa sistemului creștin fără să trebuiască să adopte numai decît un sistem la fel de închis (sau mai închis). Cu fiecare zi, suveranitatea clipei este mai străină limbajului în care ne exprimăm și care reduce valoarea la utilitate: ceea ce este *sacru*, nefiind un obiect, scapă aprehensiunii noastre¹². Nici măcar nu există, în această lume, un mod de gândire care să scape servituții, un limbaj disponibil, în așa fel încât, vorbindu-l, să nu ne întoarcem, de-abia ieșiți, în imuabilul făgaș: cum să ne imaginăm, în ciuda lui Kant, o morală care să nu se *angajeze*, care să nu ne pună în serviciul vreunui mijloc? Veleitățile noastre nu schimbă nimic din asta. Nietzsche însuși n-a putut face altceva, în acest sens, decît să se adreseze sensibilității: limbajul său este inimitabil și nimeni n-a putut să i se alăture pornind de la limbajul comun. Este ușor, dimpotrivă, să treci de partea lui ignorând întru totul ceea ce a vrut să spună. Și nu e numai cazul lui Gide.

Din Nietzsche se obișnuiește să nu se rețină decît un aspect, pe

placul celui care-și arogă dreptul de a alege. Semnificația gândirii sale a rămas până astăzi inaccesibilă. A fost el oare, din ziua în care a devenit celebru, altceva decât un loc de neînțelegeri? Mă străduiesc să arăt asta, dar datele care preced sau care urmează n-ar putea face clară această idee dacă, în coeziunea sa, cu puțință totuși de surprins, ansamblul expunerilor mele n-ar tinde să facă ceea ce nimeni n-a făcut vreodată, ceva ce Nietzsche spera să încerce cineva după el. A reda originile și consecințele unei poziții prin care ordinea valorilor e răsturnată: Nietzsche asumă

Note:

12 Sacrul a fost luat din nou în considerare numai de către școala sociologică franceză, care a făcut din el un *obiect* (sacru asociat creștinismului, care se adresa subiectivității, în limitele în care am vorbit, rămânând în afara limbajului serios). Dar, din cauza greșelii lor, sociologii francezi au spus despre el ceea ce putea să fie oricum spus în mod nemijlocit.

suveranitatea omului în această lume a suveranității aservite sau a aservirii suverane.

El nu și-a pus în gând să uite eforturile în care s-a epuizat omenirea din toate timpurile, care n-a avut o mai profundă aspirație decât mișcarea suverană eliberându-se de activitatea subordonată. Era conștient de ele, dar în același timp Nietzsche măsura neputința acestui „moment” în domeniul gândirii: dincolo de „momentul suveran”, el a căutat „gândirea suverană”, căreia-i simțea forța cu neputință de rostit. El scria: „A sta față-n față cu o mare gândire este insuportabil. Caut și chem oameni cărora să le pot comunica această gândire fără ca ei să moară din cauza ei” 13. Sau: „Am așezat cunoașterea în fața unor asemenea imagini încât orice «plăcere epicureică» a devenit imposibilă. Numai bucuria dionisiacă poate fi *de-ajuns: eu am descoperit tragicul*. Grecii l-au ignorat din cauza temperamentului lor superficial de moralști. Nici resemnarea nu e o învățătură care să decurgă din tragedie, ea este o falsă interpretare. Nostalgia neantului este *negarea* înțelepciunii tragice, contrariul său”

14. Aparent, problema morală a căpătat „corp” în Nietzsche în felul următor: pentru creștinism, binele este Dumnezeu, dar și reciproca este adevărată: Dumnezeu este limitat la categoria binelui dat în utilitatea omului, însă pentru Nietzsche este bine ceea ce e suveran; Dumnezeu fiind mort (servilitatea sa l-a omorât), omul este prin

urmare obligat moralmente să fie suveran. Omul este gândire (limbaj) și nu poate fi suveran decât printr-o gândire suverană. Or, la fel cum suveranitatea primitivă (cea a zeilor și a regilor) este tragică (înaintea reducerii tragediei la morală) prin deznodământ, tot așa *gândirea suverană* este tragedia nesfârșită. Triumful său fundamental este mai întâi o năruire, este năruirea a tot ceea ce nu este ea. Pentru o clipă, gândirea suverană „își iese din țâțâni”, ea excede limitele cunoașterii, distruge lumea care liniștește, care e pe *măsura* activității omului.

Note:

13 *Volontà de Puissance*, ed. Wurzbach, trad. fr. de G. Bianquis, Gallimard, Paris, 1937 – 1938, vol. II, p. 115.

14 *Ibidem*, p. 367.

Dar dacă gândirea suverană se îndepărtează de morala vulgară, sau practică, ea este în egală măsură hipertrofia exigenței fundamentale care se află la originea moralei: „Se vede, spunea Nietzsche, ce anume l-a biruit pe Dumnezeuul creștin: însăși moralitatea creștină, noțiunea de sinceritate privită din ce în ce mai sever, subtilitatea duhovnicilor conștiinței creștine transfigurată și sublimată în conștiință științifică, în puritate intelectuală cu orice preț. A privi natura ca și cum ar fi o dovadă a bunătății și grijii unui Dumnezeu, a interpreta istoria în cinstea unei înțelepciuni divine, ca mărturie veșnică a unei ordini morale a lumii și a intențiilor finalismului moral, a interpreta trăirile proprii așa cum le-au interpretat oamenii pioși destulă vreme, ca și cum totul ar fi supunere, semn, ca și cum totul ar fi gândit și trimis pentru mântuirea sufletului – acest fel de a gândi a trecut, are conștiința *împotriva* sa, este considerat de toate conștiințele mai rafinate drept necuviincios, necinstit, drept minciună, efeminare, slăbiciune, lașitate...” 15

Spargerea simultană a limbajului și a moralei practice este principiul operației. Ceea ce este suveran nu are alt scop decât sine însuși. Însă limbajul (discursiv și nepoetic) poartă în el însuși „semnificația” prin care cuvintele trimit fără încetare de la unul la celălalt: definiția este esența limbajului, prin definiție fiecare cuvânt își extrage sensul dintr-un alt cuvânt, astfel încât, luat în ansamblu, limbajul nu sfârșește decât prin cuvântul lui Dumnezeu – sau prin *cuvinte* cu sens sacru, lipsite la urmă de sens inteligibil (în consecință de orice sens), sau prin interzicerea folosirii lor. Operația suverană a gândirii este dată, în principiul său, în folosirea cuvântului Dumnezeu,

ca sens ultim al tuturor lucrurilor. Dar pentru că este garantul sensului lucrurilor pe care Le-a creat și pentru că este legat de ele prin acest sens, operația are două valori: în prima, lucrurile își extrag sensul din ceea ce e suveran, dar în cealaltă, ceea ce este suveran își extrage sensul din lucruri. Folosirea cuvântului „Dumnezeu” este deci dezamăgitoare; ea conduce la

Note:

15 *Știința voioasă*, § 357 (trad. rom. de Liana Miclescu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 237).

distorsiunea obiectului său, a Ființei suverane, între suveranitatea unui scop ultim, implicată în mișcarea limbajului, și servitutea mijloacelor, care este temeiul său (*unul* este definit ca servind *celuilalt*, și așa mai departe...). Dumnezeu, *sfârșitul* lucrurilor, este prins în jocul care face din fiecare lucru mijlocul unui alt lucru. Cu alte cuvinte, Dumnezeu, numit scop, devine un lucru în măsura în care este numit, un lucru așezat pe același plan cu toate lucrurile.

4. De la grijile lui Gide la hohotele de plâns ale lui Nietzsche

Pasiunea lui Nietzsche a pus în lumină această reducere a excepționalei suveranități la servitutea generală. Nietzsche a scris: „Față de Dumnezeu nostru suntem cei mai neloiali cu putință; Lui nu-i este îngăduit să păcătuiască” 16. „Un zeu care ar veni pe pământ nici nu ar trebui să facă altceva decât nedreptăți – de-abia când și-ar lua asupra-și nu pedeapsa, ci vinovăția, ar face ceva zeiesc”. 17 Împotriva ateismului vulgar, el n-a vizat niciodată domeniul divin, ca ireductibil la măsurile profane, ci reducția pe care morala o operează în interiorul acestui domeniu, în figura unui Dumnezeu personalizat. El nu ezita să spună: „Respingerea lui Dumnezeu: în fond, numai Dumnezeul moral este respins” 18. Grija de a salva domeniul divin, sau domeniul suveran al gândirii, al reducției morale, a înfrânt în el dorința de a scăpa regulii morale. Renée Lang, vorbind de nietzscheismul lui Gide, invocă diferența dintre *Caietele lui André Walter* (1891) și *Fructele pământului* (1897) sau *Prometeu neînlănțuit*. Ea situează între aceste două date „metamorfoza lui Gide”, mergând de la scârbirea provocată de păcat la căutarea fericirii, la afirmarea vieții. După ea, schim

Note:
16 *Dincolo de bine și de rău*, § 65 a (trad. rom. de Francisc Grünberg, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 75).

17 fece *Homo*, ed. cit., p. 20.

18 *Volonte de Puissance*, vol. II, p. 150.

barea s-a făcut gradual, accelerată „totuși de două mobil un puternice: Nietzsche și Africa” 19.

Gide s-a apărut împotriva ideii că ar fi fost influențat de Nietzsche, mai ales în ceea ce privește *Imoralistul*, a cărui concepție detaliată a precedat lectura lui Nietzsche. Pentru o vreme, chiar s-a înșelat asupra datei la care a început această lectură. Dar a furnizat el însuși elementele care au permis rectificarea. Din publicarea unor scrisori ciudate, rezultă că la sfârșitul lui 1895 „nu-l abordase încă pe Nietzsche”, dar, așa cum a presupus de la bun început Renée Lang, el își formase prin citirea unor reviste o idee destul de clară pentru a scrie: „... mi-era puțin teamă: mă atrage precum un vârtej...” 20 Călătoria în Africa, unde, abandonând asceza, Gide a găsit posibilitatea unei fericiri fără remușcări, a precedat fără îndoială cunoașterea lui Nietzsche, chiar indirectă. Cu toate acestea, idealul lui Nietzsche „i-a servit pe urmă să-și legitimizeze” noua sa morală și *noua sa viață*. Cu Nietzsche lucrurile stăteau cu totul altfel, „temperamentul său foarte bolnăvicios... făcea irealizabil pentru el ceea ce propovăduia” 21. Mai mult, era atât de departe de afirmațiile sale încât într-o zi a scris aceste cuvinte deconcertante: „Este ușor să vorbim de tot soiul de acte imorale; dar vom avea oare forța să le suportăm? Bunăoară, n-aș putea suporta să nu mă țin de cuvânt sau să ucid; aș zăcea zile în șir, apoi aș muri din cauza asta, asta mi-ar fi soarta. Chiar făcând abstracție de caracterul public al crimei și de pedepsirea ei” 22. Era atât de departe de puterea de care vorbea (și pe care, cred eu, a pus în mod greșit și explicit accentul, un accent deja pus implicit în opera sa pe suveranitate: însă nu e același lucru, suveranitatea are nevoie probabil de putere, dar căutarea puterii

Note:

19 Renée Lang, *André Gide et la Pensée allemande*, Luf, 1949, pp. 81 – 82. Dar e greu să te aperi împotriva bănuielii că, într-un alt plan decât Nietzsche și Iisus, Gide a fost gelos pe Nietzsche (în planul în care scriitorul este gelos să-și asigure

„Originalitatea”).

20 Lui Marcel Drouin (Renée Lang, op. cit., p. 184).

21 împrumut acești termeni dintr-o scrisoare a lui Gide însuși, publicată de Renée Lang, p. 182. Sublinierea îi aparține lui Gide.

22 *Volontà de Puissance*, vol. II, p. 111.

reduce omul la acțiune, care este un *mijloc*, este contrariul

suveranității) încât avea tot dreptul să afirme: „În chinuri și renunțări, viața mea se poate măsura cu cea a asceților din toate timpurile”. Astfel, se poate spune despre demersul intelectual al lui Nietzsche (și Nietzsche însuși a spus-o) că imoralismul lui este consecința moralei. Am citat mai sus aforismul în care vede în negarea lui Dumnezeu, negare ce-i aparține, exigența moralei creștine. El dă aici forma generală a unui demers surprinzător: „Vrem să fim *moștenitorii* oricărei morale vechi și să nu începem de la capăt, întreaga noastră activitate nu este decât morală care se întoarce împotriva vechii sale forme”. „Ca să ne supunem moralei, nu mâncăm mai mult de-un fel de mâncare; la fel, ca să ne supunem moralei, vom sfârși într-o bună zi prin a nu mai *face binele*”. Exigența vieții se află în joc în atitudinea lui Gide atunci când afirmă drepturile vieții împotriva moralei, ale dorinței împotriva datoriei, ale clipei împotriva interesului. Altceva se joacă însă în Nietzsche: în Nietzsche, omul caută în general, în mișcarea însăși a gândirii, să scape cu totul reducerii ființei la lucru. Bucuria și durerea nu mai contează, nu mai este vorba de un protest al plăcerii împotriva unui obstacol dat, ci de a smulge ființa din limitele unei gândiri care se preocupă în mod esențial de asigurarea *dreptei rânduiri a lucrurilor*. Că există sau nu o dreaptă rânduire, nici asta nu e chestiunea ultimă. Dar va servi oare omul această ordine? Va extrage din ea valoarea și sensul? Sau această ordine va servi omul, precum alimentele și acoperișurile? Va avea oare omul, dincolo de dreapta rânduire, o viață suverană, problematică, inutilă, periculoasă, neextrăgându-și sensul decât din ea însăși, o viață cu siguranță tragică?

Aceste probleme ne îndepărtează de Gide, pe care nu-l interesează o cercetare generală. Nu este vorba de a ști dacă greșește. Am falsifica atitudinea lui Nietzsche definind greșeala lui Gide pornind de la ea. MI-I imaginez, dimpotrivă, pe Nietzsche, împotriva lui însuși, dându-i dreptate lui Gide. El n-a făcut din exigența căreia i se supunea analogul unei legi morale universale. Este vorba despre ceea ce există în chip suveran, care contează în clipa în care omul *vrea*, fie și numai o dată, să *fie în chip suveran*. Ceea ce este suveran are fără îndoială o valoare incomparabilă, dar valoarea nu înseamnă obligația care apasă asupra tuturor. De altfel, a *fi în chip suveran* e un lucru ușor: orice clipă trăită pentru sine însuși este suverană, însă gândirea celui care o trăiește poate, în clipa însăși, să-l hărăzească servituții (sub forma unui

proiect literar, bunăoară). Nu există hotărâre decât în vertij, în care conștiința nu e niciodată satisfăcută, în care jocul pare sărac în raport cu o suveranitate evidentă, dar inaccesibilă și inimaginabilă, una ce nu aparține decât totalității. De unde un soi de dispreț persistent față de sine însuși, dar și de obraznicie inevitabilă. „De ce sunt eu așa sau altfel? se întreabă Nietzsche. Nebun e gândul de-a te crede liber să alegi să fii și de a fi într-un fel sau altul. În fundal, nevoia de a-și reprezenta o ființă care ar fi putut *împiedica* nașterea unei ființe ca mine, disprețuindu-mă pe mine însumi. Să simți că ești un argument împotriva lui Dumnezeu”. 23 Această notă lămurește cu destulă greutate suferința legată de sentimentul de gelozie de care vorbește Gide, dar, așa cum se întâmplă cu fiecare propoziție care iese din pana lui Nietzsche, nu trebuie să ne oprim aici. Zarathustra vorbea un alt limbaj: „Durerea unui zeu e mai adâncă, tu – zi ciudată! Apucă deci durerea unui zeu, dar nu pe-a mea! Căci ce sunt eu? O dulce liră beată – o liră a miezului de noapte, un clopot-bou-de-noapte, pe care nimeni nu îl înțelege, dar care *trebuie* să vorbească în fața surzilor...” 24 Nu știu dacă vom putea surprinde, urmând aceste rânduri, un fir solid legând ființa de abisul unei totalități în care se destramă. Nietzsche a spus că nu putea face deosebirea între muzică și lacrimi... Concluzia lui Zarathustra este că „BUCURIA E MAI PROFUNDĂ DECÂT DUREREA” ...

Punctul esențial în care Gide l-a întâlnit pe Nietzsche este neîndoielnic afirmarea bucuriei. Dar bucuria lui Gide este grosolană, în expresia adesea deturnată pe care a căpătat-o, cea a lui Nietzsche este precum creșterea vijelioasă a hohotelor pe care le înăbușea.

Note:

23 *Volontà de Puissance*, vol. II, p. 41.

24 Aja *grăit-a Zarathustra*, partea a IV-a, „Cântec beat”, § 8 (trad. rom. de Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 400).

5. Întinderea greșelii lui Gide

Gelozia lui Nietzsche față de Iisus trebuie considerată în raport cu acest joc de balans între obraznicie și dispreț, între bucurie și suferință. Oare nu balansează gelozia însăși sentimentele cele mai pure înspre deriziune? Invers, atunci când gelozia se exprimă în umor, când Nietzsche dorește să fie mai bun decât Iisus (el spune: „decât un sfânt”, dar Gide are dreptate, putem citi „Iisus”), el o face ca „satir” 25, apoi sentimentul se încinge: el este un „bufon”. Astfel, Nietzsche e purtat de un sentiment de gelozie către sentimentul contrar ai derâderii. Dar

asta nu s-ar putea explica dacă o exigență suverană oarecare n-ar fi răspuns obiectului geloziei sale. Știm că așa au stat lucrurile. Dar Gide s-a înșelat aici atât de mult încât poziția lui e de nesusținut. Fie lucrurile s-au deformat în memoria lui până la a se inversa, fie cunoștințele sale despre Nietzsche sunt superficiale, până la a-și pierde dreptul de a vorbi despre el²⁶.

Gide scrie în *Jurnalul*²¹ său:

„Nu pot să-i opun lui Christos această rezistență orgolioasă și geloasă a lui Nietzsche. Perspicacitatea sa uimitoare, atunci când vorbește despre Christos, mi se pare deficitară; da, într-adevăr, mi se pare că acceptă din Christos o imagine deja transmisă și deformată și, pentru a i se opune și mai mult, cred că-l consideră pe Christos responsabil de toți norii și de toate umbrele pe care Le-a proiectat pe pământ trista deformare a cuvintelor sale.

Note:

25 „Sunt un discipol al zeului Dionysos, prefer să fiu mai degrabă un satir decât un sfânt. Dar...”, *Ecce Homo*, ed. cit., p. 5.

26 Această ultimă interpretare este cea mai probabilă. „Mi se pare astăzi că n-am știut decât foarte puține”, îi scrie el lui Renée Lang (p. 178). În aceeași scrisoare, el spune despre *Zarathustra*, carte pe care n-o suportă: „Nu cred că am citit din ea, socotind toate încercările, mai mult de zece pagini”. Atitudinea lui Gide era în principiu cea mai conștiințioasă cu putință (cel puțin când era vorba de „autori”; față de apropiatii săi, de soția lui...), dar atitudinea față de Nietzsche ține în mod penibil de inconștiență.

27 Ed. de la Pleiade, pp. 1281 – 1282 („Feuillets”). Citat de Renée Lang, p. 113.

Simt în învățătura lui Christos tot atâta forță emancipatoare cât în cea a lui Nietzsche; tot atâta-opoziție între valoarea individuală și stat, sau civilizație, sau «Cezar»; tot atâta dăruire și bucurie. Ce spun: tot atâta? Descopăr și mai multă și mai profundă, mai secretă; mai sigură pe sine și, de aceea, mai calmă; mai totală și, de aceea, mai relaxată în evanghelia lui Christos decât în cea a lui Zarathustra... Nu depinde decât de Nietzsche să redescopere sub giulgiu un Christos veritabil și să-l reînvie; dar, decât să se alăture Celui a cărui învățătură o depășea pe a sa, Nietzsche s-a gândit să se mărească pe sine înfruntându-l. Cu siguranță, el nu-l înțelege pe Christos; dar de această neînțelegere, grație căreia va căpăta curaj, Biserica este mai

responsabilă decât el; anexându-l, căutându-l pe Christos, în loc să se asimileze lui, ea îl mutilează și mai mult – iar Nietzsche luptă împotriva acestui Christos mutilat”.

Renée Lang, care tratează în ansamblul său atitudinea lui Gide față de Nietzsche, nu poate să nu amintească faptul că, deși „i-a identificat adeseori pe unul cu celălalt” (însă cred că e vorba de un „adeseori” de complezență), Nietzsche „distinge net mesajul liberatorului de acel Iisus din dogmele Sfântului Pavel, mesaj ce i se pare totuși anulat de moartea pe cruce din care Biserica face adevăratul său fundament”. Renée Lang reamintește de asemenea că „în toate cărțile (lui Gide) se află presărate incriminări împotriva creștinismului încarnat în Sfântul Pavel, aproape identice cu cele ale lui Nietzsche și doar puțin mai feroce: o morală nivelatoare, sufocantă, ipocrită, spune el, contrară vieții, elanului creator, eroismului și culturii, protejând slăbiciunea și mediocritatea mulțimii în detrimentul individului” 28.

Cel care l-a citit pe Nietzsche cu atenție se miră de o asemenea greșeală. În scurta carte apărută sub titlul *Nietzsche și Creștinismul*²⁹, Karl Jaspers a scos în evidență, dimpotrivă, interesul unei imagini a lui Iisus propusă de Nietzsche, care se opune elaborării Bisericii. „Gide, scrie Renée Lang, l-a apărut fără încetare pe Christos împotriva creștinismului... el ne promite de multă

Note:

28 Renée Lang, pp. 113 – 114.

29 Tradusă de Jeanne Hersch, Ed. de Mânuit, Paris, 1949.

vreme un tratat cu acest nume”. *Christos împotriva creștinismului*: titlul s-ar potrivi capitolului pe care Jaspers l-a consacrat imaginii lui Nietzsche despre Iisus, și pe care l-a intitulat: *Cine era Iisus?* 30 În plus, Jaspers intitulează capitolele următoare: *Deviația lui Iisus de la creștinism* și *Originile deviației creștine*... El merge până la a prezenta și a face caz de o interpretare diametral opusă. Ernst Benz, colaborator la *Zeitschrift für Kirchen Geschichte*, unde a publicat, în 1937, *Ideile lui Nietzsche despre istoria creștinismului*, „a oferit dizertației sale... o concluzie surprinzătoare. În cursul argumentației sale, a vorbit în mai multe rânduri de ipocrizia teologiei liberale și pozitive din secolul al XIX-lea. Apoi, acest teolog, tratând despre imaginea pe care Nietzsche i-o creionează lui Iisus, încheie prin a vorbi despre semnificația pe care această imagine, după

el, poate s-o aibă, «în sensul că ea reprezintă o contribuție pozitivă la realizarea unei forme noi de viață și de gândire creștine». El vorbește atunci despre Nietzsche în următorii termeni: «Antihristul începe să propovăduiască o imitație a lui Iisus Christos pe care Biserica, din slăbiciune, a confiscat-o. Dușmanul Bisericii devine profetul unei noi posibilități deschise creștinismului, pe care Biserica însăși a preferat s-o tăinuiască, de teama consecințelor sale necruțătoare și periculoase; el anunță o nouă *ordo evangelicus*, creând o nouă comunitate, formată din cei care-i seamănă, în vederea unei noi imitări a lui Iisus Christos; în același timp, expunând viața lui Iisus, el face să cadă din mână credincioșilor puri profesiunile lor de credință așternute pe hârtie» 31. Fraze uimitoare din pana unui teolog, conchide Jaspers, uimitoare dacă păstrăm intactă în minte imaginea lui Iisus trasată de Nietzsche”.

Sunt îndemnat să cred că Gide, înaintea lui Benz, încercând să concilieze ireconciliabilul, pe Iisus cu Nietzsche, visând, prin subterfugii, la figura de neacceptat a unui Christos cu însușiri nietzscheene, *așezând*, în orice caz, *figura lui Nietzsche alături de cea a lui Iisus*, a fost la fel de stingherit făcând-o, pe cât a fost și Nietzsche.

Note:

30 *Nietzsche et le Christianisme*, pp. 25 – 34.

31 Citat de Jaspers, op. cit., p. 34, nota 1.

care a făcut-o primul 32. Dar Gide era stânjenit și a păstrat pentru Nietzsche, pe care nu l-a recitat decât arareori, un sentiment de jenă și de suspiciune. Fără îndoială, Nietzsche însuși dădea sentimentul de a fi prea puțin original. *Fructele pământului* pot trece drept o prelungire, puțin cam firavă, a învățăturii lui Nietzsche. Se temea de Nietzsche, dar nu ca în primul moment, când acesta reprezenta păcatul (Gide n-a încetat vreodată să-și atribuie păcatul). Nietzsche îl reducea la neînsemnătate: singura sa carte proeminentă dovedea această influență prea apăsătoare, dar nu înțelegea o operă dificilă. El nu vedea valoarea clipei prezente decât sub forma unei delectări, ceea ce nu se *opune* acestei gândiri, însă Gide nu putea resimți abandonul unui om categoric suveran care, nemaifiind subordonat altora care i-ar răspunde (și ar răspunde pentru el), pune întrebări cu bucurie poate, dar în tăcere și până la moarte. Gide avea interogația lejeră: el punea cuminte întrebări limitate, neavând nici sentimentul jocului tragic, nici pe cel al seriozității. Era un om ca oricare altul: n-aș putea să-i aduc un elogiu mai mare.

El a avut cu siguranță dorința de „a trage spre sine doctrina evanghelică, (de) a-i doborî barierele și scuturile, (de) a o elibera de promisiunea unui dincolo, de orice misticism și (de) a transfigura viața lui Iisus într-o domnie a bucuriei eliberatoare” 33. Acesta era cel mai bun mijloc de a concilia ireconciliabilul și de a trăi în acord cu sine însuși; dar n-o putea face decât uitându-l pe Nietzsche. Nu știu dacă a măsurat ce și cât anume intra în iubirea lui pentru Iisus. Numele lui Goethe rezumă sentimentul liniștitor pe care i-l dădea viața omenească.

Jaspers (și Benz) au făcut apropierea pe care el ar fi putut și pe care chiar ar fi trebuit s-o facă dacă dezinvoltura – și inconștiența – n-ar fi biruit conștiința, dar, în ceea ce mă privește, cred că într-un anume sens a avut dreptate să se înșele. Jaspers a reunit

Note:

32 Vreau să subliniez în mod fundamental faptul că Nietzsche era, vrând-nevrând, așezat în fața lui Iisus. Ambiția din *Zarathustra* nu lasă loc de îndoieli. Nietzsche a vrut să joace o festă Evangheliei (dar n-a ajuns decât la o carte ratată, chiar dacă ea are, așa cum a dorit și așa cum cred și eu, sensul cel mai profund).

33 Renée Lang, pp. 112 – 113.

acele texte care asumă, în istoria suveranității, un sens surprinzător, dar decisiv, un sens pe care-l subliniază neîndoielnic eroarea lui Gide.

„Lată, spune Jaspers, un citat: «Dacă există ceva care nu este evanghelic, atunci e vorba de noțiunea de erou. Este tocmai contrariul oricărei lupte care a devenit aici instinct; incapacitatea de a rezista este ridicată la rang de morală...» Dar cât de surprinși suntem când îl vedem pe Nietzsche *vorbind despre el însuși în termeni întru totul asemănători (în Ecce Homo)*: «Nu păstrez în amintirea mea nicio clipă în care m-aș fi străduit din greu – nu e cu putință să se dovedească măcar o urmă de luptă în viața mea, eu sunt contrariul unei naturi eroice. Să vreau ceva, să mă străduiesc spre ceva, să am în vedere un scop, o dorință – toate acestea eu nu le cunosc din propria experiență... Nu vreau nicidecum ca ceva să fie altfel decât este; eu însumi nu vreau să devin altul...» 34 Această analogie de limbaj între ceea ce Nietzsche spune despre Iisus și ceea ce spune despre sine nu este un caz izolat, iată un citat în care Nietzsche vorbește despre Iisus: «Totul, natura întreagă n-are pentru el decât valoarea unui semn, a unei metafore».

Or, vorbind despre sine, Nietzsche spune: «Dar de ce a fost creată natura, dacă nu tocmai pentru ca să am semne îngăduindu-mi să vorbesc sufletelor?»

Mirarea noastră nu face decât să sporească: Nietzsche nu se lasă doar purtat inconștient înspre asemenea analogii de limbaj, el se folosește în mod expres de Iisus pentru a-și prezenta propria poziție «dincolo de bine și de rău», amoralismul său în luptă cu morala: «Iisus a luptat împotriva cenzorilor, a vrut să fie distrugătorul moralei», Iisus spunea: «Ce contează morala pentru noi, fiii lui Dumnezeu?» și, literalmente: «Dumnezeu ca dincolo de bine și de rău».

Note:

Ecce Homo, ed. cit., p. 46.

De asemenea, problema eternității prezente, a fericirii trăite, pe care Iisus a rezolvat-o prin regula sa de viață, este pentru Nietzsche problema sa proprie. După o manifestare de simpatie evidentă, Nietzsche spune: «Ceea ce pare să-i deosebească pe Christos și pe Buddha este fericirea interioară care-i face religioși». Este adevărat, Nietzsche dobândește această fericire interioară printr-o cale diferită de a lor: luând cunoștință de eterna reîntoarcere, el își dă seama că toate scopurile sunt abolite și că nu există finalitate în devenire; el caută această fericire în stări mistice, nu într-o regulă de viață; nu e mai puțin adevărat că expresia «fericirea e aici» este valabilă și pentru Iisus, și pentru Nietzsche. Marea figură opusă lui Iisus era pentru Nietzsche Dionysos. Aproape toate vorbele lui Nietzsche sunt împotriva lui Iisus și în favoarea lui Dionysos. Moartea lui Iisus pe cruce exprimă în ochii săi declinul vieții și constituie o acuzație împotriva ei, în vreme ce Dionysos făcut bucăți înseamnă pentru el viața care crește și se reînnoiește fără încetare cu o vioașie tragică. Dar păstrând o surprinzătoare ambiguitate, Nietzsche a putut, rar, ce-i drept, să-și însușească pentru o clipă atitudinea lui Iisus, astfel încât biletele scrise în nebunia lui, care sunt pentru el atât de încărcate de sens, sunt semnate nu urumai cu numele lui Dionysos, ci și «Crucificatul». 35

Jaspers nu uită nicidecum opoziția lui Nietzsche față de creștinism („împotriva căruia...(a) proferat de mai multe ori celebra formulă: *écrasez / /nfâme*” 36). Nietzsche îl acuza pe Iisus însuși de decadență, de infantilism și, fără îndoială că în sensul pe care Dostoievski îl dă termenului în *Idiotul*, de „idiotie”. Dar, precum în toți

cei care au avut forța să zguduie, să pună în mișcare, reîncepea în el ceva care venea în continuarea celor care-l precedaseră. Luciditatea, hotărârea care domină și desfacerea de legăturile pe care trecutul le formase, asociate cu dorința de a dăruia și cu

Note:

35 Jaspers, pp. 99 – 102.

36 Jaspers, p. 103. Cuvintele subliniate sunt în franceză în textul lui Nietzsche.

certitudinea că darul decide, îi înrudesce în mod profund pe Nietzsche și pe Iisus. Mai cu seamă, amândoi erau animați de sentimentul suveranității și de egala certitudine că nimic suveran nu poate să decurgă din *lucruri*. Nietzsche a măsurat această similitudine. Era așezat în fața lui Iisus! Dar ceea ce-i lipsea erau tocmai siguranța și abandonul lui Iisus. Iisus revendica o moștenire, iar posibilitatea creștinismului, în care lucrurile l-au absorbit atunci când crezuse – și vruse – să le înfrângă, se întindea înaintea lui. Nietzsche era singur, iar învățătura lui, în raport cu cea a lui Christos, e o glumă nefericită, pe care nimeni n-a luat-o în serios.

Voi îndrăzni să spun: pe care nimeni n-ar fi putut-o lua în serios și, poate, puțin mai departe, pe care nimeni n-ar fi trebuit... Absurditatea lui Gide pe această cale deranjează poate mai puțin decât descrierea riguroasă a lui Jaspers. Măcar lejeritatea lui Gide și această rușine în toate sensurile, atât de plină de sentimente întortocheate încât se transformă în ingenuitate, nu sunt profesoriale. Aceasta a fost poate șansa lui Nietzsche, de a fi hărăzit deriziunii de către cei care l-au iubit. Cea a lui Thomas Mann mă uimește la fel de mult și mi se pare tot atât de demnă de atenție precum cea a lui Gide.

III

NIETZSCHE ȘI TRANSGRESIUNEA INTERDICTELOR

1. Nietzsche, Doctor Faustus și mitul înfrângerii spiritului ambițios

Se știe prea bine, *Doctor Faustus*, unul dintre ultimele romane ale lui Thomas Mann, este într-un sens o viață a lui Nietzsche, romanțată sub un alt nume. Dar această „viață a compozitorului Adrien Leverkühn, povestită de unul dintre prietenii săi”, departe de a lămuri figura filosofului, îi șterge trăsăturile și ne obligă prin asta să-i marcăm contururile cu mai multă claritate.

Maurice Colleville scrie: „Cu *Doctor Faustus*, iată că personajul

însuși al lui Nietzsche, omul viu, omul în carne și oase, se impune romancierului, polarizează povestirea, determină orientarea generală a noului roman. Nu mai este vorba de o influență de teme, ci de viața însăși a lui Nietzsche, pe care Thomas Mann a transpus-o în existența compozitorului Adrien Leverkühn". Cu toate acestea, elementele extrase din biografia lui Nietzsche nu determină decât imperfect trăsăturile figurii din roman. Thomas Mann a scris recent un eseu în care prezintă împrejurările în care Nietzsche a fost infectat². *Doctor Faustus* reia, uneori cuvânt cu

Note:

1 „Nietzsche et le *Doktor Faustus* de Thomas Mann”, în *Études Germaniques*, aprilie-septembrie 1947, pp. 343 – 354.

2 „La Philosophie de Nietzsche à la lumière de notre expérience”, tradus în franceză de Philippe Jacottet în *Études: Coethe, Nietzsche, Joseph et ses frères*, Mermod, 1949, pp. 71 – 127. Ediția originală este în franceză. Totuși, textul studiului despre Nietzsche a apărut mai întâi în germană în *Neue Rundschau* (toamna 1947).

cuvânt, povestea acestui eseu. E îndeobște admis, și Thomas Mann admite, că Nietzsche își datorează pierderea rațiunii infectării (cu sifilis): Leverkühn din *Doctor Faustus* este el însuși atins de paralizie generală, lentă progresie a răului fiind pentru el, ca și pentru Nietzsche, un lent și aproape neîntrerupt supliciu; precum cea a lui Nietzsche, și aproape la aceeași vârstă, rațiunea lui sucombă. Și, precum Nietzsche, el moare pe 25 august, după doisprezece ani de nebunie.

Totuși, Nietzsche a murit în 1900, iar Leverkühn în 1940. Dacă exceptăm studiile secundare la „Kaisersaschern”, într-un colegiu analog cu Schulpforta, studiile de teologie începute, repede abandonate, și o tentativă de căsătorie fără rezultat, amintind încurcăturile lui Nietzsche cu Lou Salomé și Paul Ree, în ansamblul său, detaliile povestirii lui Thomas Mann se îndepărtează de biografia autorului *Științei voioase*. Dacă n-ar exista decât aceste câteva fapte, cu siguranță că nimeni n-ar fi făcut apropierea între caracterele celor două personaje.

Despre asta, Maurice Colleville scrie: „Ar fi multe de spus despre similitudinile și înrudirile de spirit ce pot fi deslușite între Nietzsche și replica sa, Leverkühn. Nu e locul aici să aducem în discuție numeroase detalii ale romanului unde se afirmă, în spusele personajelor, principii

pur nietzscheene. Ar fi ușor de demonstrat că diavolul, pe care Thomas Mann îl introduce în persoană, susține teza voinței de putere sau parodia – că, precum la Nietzsche, viața descrisă în *Doctor Faustus* ignoră morala, nu se preocupă de acțiunile morale...; că binele nu este numit aici decât «floarea răului»” 3. Majoritatea evenimentelor vieții și carierei, precum și intențiile fundamentale ale lui Nietzsche și Leverkuhn diferă. Caracterul lui Leverkuhn rămâne străin de sentimentul misiunii istorice, de absoluta mizerie morală și de afirmarea absolută a filosofului răsturnării valorilor. În schimb, Nietzsche e foarte departe de un pact cu diavolul, pact hărăzit, deși involuntar, lui Leverkuhn.

Note:

3 Op. cit., p. 353.

Hotărât lucru, figura propusă de Thomas Mann are ceva stânjenitor în ea. Mai cu seamă cel care-l joacă pe Paul Ree în roman, Rudolf Schwerdtfeger, înainte de a o întâlni pe Marie Godeau (altă Lou Salomé), era iubitul homosexual al lui Leverkuhn. Nu știu dacă Thomas Mann se face ecoul unei tradiții demne de încredere (e cazul pentru vizitele tânărului Nietzsche la un bordel din Köln); homosexualitatea lui Nietzsche este fără îndoială o conjectură! Poate că această conjectură există, în mod exclusiv și fatal, în mintea cititorilor lui Mann: homosexualitatea lui Leverkuhn n-ar avea nimic de-a face cu Nietzsche, iar lucrurile stau la fel cu mii de însușiri diverse: nașterea într-o fermă thuringiană, moartea într-o fermă din munții bavarezi, teoriile muzicale analoage cu cele ale lui Schoenberg sau moartea unui nepot, a unui copil... Această ultimă însușire se referă probabil la autorul însuși, poate și homosexualitatea... Dar pederastia nu încetează să fie blestemată: imaginea sa introduce în viața lui Nietzsche ceva cu totul ipocrit, minabil: Leverkuhn este un veritabil blestemat, pe care îl vizitează diavolul și de care se leagă printr-un pact.

Intenția lui Thomas Mann a fost neîndoielnic să compună o figură așa cum poate s-o facă mitologia sau legenda, amestecând trăsături ale unor eroi diferiți și personajul real cu cel legendar. Titlul romanului desemnează ultima – și cea mai semnificativă – dintre lucrările muzicale ale lui Leverkuhn: intenția de a-l plasa pe acesta în prelungirea lui Faust sare în ochi.

După Maurice Colleville, Genevieve Bianquis semnalează un

paralelism, poate mai strict, cu povestea celei mai vechi dintre aventurile lui Faust, *Volksbuch* din 1587. „Nu numai că ultima operă a muzicianului e inspirată în mod direct din ultimele capitole din *Faustbuch*, ci întreaga viață a lui Leverkuhn este un decalc al existenței atribuite de către legendă vrăjitorului blestemat”. 4 Frazе întregi din *Faustbuch* se regăsesc într-adevăr în romanul lui Thomas Mann, iar Leverkuhn, asemenea lui Faust din legendă, „era fiul unor țărani thuringieni cinstiți și credincioși”;

Note:

4 „Thomas Mann et le *Faustbuch* de 1587”, în *Études Germaniques*, ianuarie-martie 1950, pp. 54 – 59.

alte detalii concordă, compozitorul vorbește din când în când o limbă arhaică analoagă cu cea din *Faustbuch*, vorbește în această limbă cu diavolul, e obsedat de magia numerelor și caută în relațiile matematice ale muzicii altceva decât însiruirea sensibilă a numerelor...

În aparență, mila, pe care o mărturisește în eseu și pe care o leagă de venerație, dar care îl conduce dureros spre dispreț, este cea care l-a făcut pe Thomas Mann să amestece figura lui Nietzsche cu cea a lui Faust, pentru a o reduce la tema voinței victimă a propriei lipse de măsură. „Un amestec de venerație și de milă. Acest dublu sentiment nu m-a părăsit niciodată”. 5 Aceasta este originea romanului *Doctor Faustus*: Nietzsche transfigurat nu mai este aici decât mitul înfrângerii, al catastrofei spiritului: ceea ce-l încarnează este exasperarea neputincioasă a voinței nelegiuite a omului excepțional de a depăși limitele.

Cu multă precizie și delicatețe, Thomas Mann a legat în studiul său boala de geniul lui Nietzsche (așa cum face în romanul geniului și al bolii lui Leverkuhn). „Este vorba, spune el, de a ști *cine* este bolnav: un imbecil cinstit la care boala este cu adevărat lipsită de orice aspect cultural sau spiritual sau un Nietzsche, un Dostoievski”. 6 Acest sentiment de măsură nu atenuază duritatea judecății finale. Nietzsche a vrut să facă din *Zarathustra* „un «act» față de care toate celelalte acte ale umanității să pară mici și relative, atunci când afirmă că niciun Goethe, niciun Shakespeare, niciun Dante n-ar putea respira o singură clipă la altitudinea acestei opere și că spiritul, și bunătatea tuturor sufletelor mari adunate la un loc n-ar fi în stare să producă măcar un discurs din *Zarathustra*” 7. Acestor pretenții, Thomas Mann le opune cu o aparență de rațiune sărăcia rezultatelor sale: „Zarathustra, spune

el, acest geniu rău, fără chip și fără corp... umbră adesea emoționantă și aproape întotdeauna penibilă, fantomă șovăind la marginea ridicolului..." 8 Thomas Mann scrie chiar: „Cine-l ia pe Nietzsche

Note:

5 *Études*, p. 74.

6 Op. cit., p. 78.

7 Op. cit., p. 84.

8 Op. cit., pp. 84 – 85.

«la propriu», literal, cine-l crede este pierdut" 9. Nietzsche este o inteligență genială, despuiață de boală, dar spectacolul pe care l-a oferit semenilor săi aduce, am putea spune, cu incendiul unei ferme într-un miez de noapte. Nietzsche: „această figură de un tragic fragil și venerabil, postată în fața licăririlor acestei cotituri a istoriei”.

2. Nietzsche și mitul Germaniei învinse

Pe de altă parte, Thomas Mann este înclinat să amestece nenorocirea lui Leverkuhn cu dezastrul Germaniei... în măsura în care transfigurează viața lui Nietzsche, viața lui Leverkuhn o transpune în vremea războaielor, vreme a prăbușirilor Germaniei. Povestirea, pe care autorul o atribuie unuia dintre prietenii muzicianului, ar fi fost redactată în timpul celui de-al doilea război, stârnind o îngrijorare copleșitoare, care își adaugă povara la cea a evenimentelor trecute.

În Germania, numeroși au fost cei care au luat din învățătura lui Nietzsche lucruri care i-au angajat de bunăvoie în război. Efectul istoric este însă neglijabil: povestirea lui Thomas Mann ne vorbește despre bucuria imensă care a explodat literalmente la declararea războiului din 1914. Nietzsche n-avea desigur nimic de-a face cu asta. Dar un aspect evident al doctrinei sale se acordă cu rigoarea hitlerismului. Thomas Mann nu insistă defel asupra acestui aspect. El e chiar dispus să-l spele pe Nietzsche de această grosolană acuzație atât de generală. „Sunt tot mai înclinat să inversez aici cauza și efectul, spune el, și să consider că nu Nietzsche a făcut fascismul, ci fascismul l-a făcut pe Nietzsche. Să mă explic: esențialmente străin politicii și inocent din punct de vedere spiritual, Nietzsche a presimțit, în filosofia sa a puterii, precum un foarte sensibil aparat de înregistrare și emisie, ascensiunea imperialismului și a vestit Occidentului, ca o busolă tremurătoare, venirea epocii fasciste> în care trăim și vom trăi multă vreme încă, în ciuda victoriei împotriva fascismului”. 10 Dar dacă apropierea Nietzsche-nazism e superficială (pentru nazism, aportul lui

Nietzsche nu era doar inutil sau contrar, ci și stânjenitor), era tot atât de ușor și de inevitabil de a apropia soarta Germaniei, eforturile sale și zadarnica sa exasperare de nefericita neputință și de chinuitorul destin al lui Nietzsche: „o figură de un tragic fragil”, înfruntând vijelia istoriei. O eficacitate evidentă (*cine-l ia pe Nietzsche literal... e pierdut!*), privând filosoful de semnificație, îl reduce la semnul sensibil, la figura tragediei. *Anularea* lui Thomas Mann este atât de reușită încât Nietzsche iese din ea domesticit, cu botnița la gură, mărginit la expresia muzicii. Această carte e chiar o demisie, dacă nu a scriitorului, atunci a Germaniei (în numele căreia anumiți germani au reproșat emigrantului că vorbește): *Doctor Faustus* este fresca funebră a unei națiuni, povestea unei prăbușiri, lamentația unei lumi în care diavolul a introdus confuzia și greșeala: acest *lamento* este blestemul lipsei de măsură, mărturisirea și strigătul de iertare al unei hotărâri diabolice.

3. Omagiul și insulta

Nu voi vorbi mai mult despre Germania și despre destinul său, dar oricât de justificată ar fi judecata condamnând lipsa de măsură a acestei țări, nu e nevoie pentru asta să cedăm debusolării pe care ne-o inspiră caracterul insesizabil și mobilitatea lui Nietzsche. E simplu de spus: „Cine-l ia pe Nietzsche literal... e pierdut”. Sau să te resemnezi și să nu mai aștepti altceva, ca Jaspers, decât un șoc inițial, o incitare la mișcarea gândirii. Îmi imaginez, dimpotrivă, că filosofia lui Nietzsche este singura ce ne smulge din servitutea inerentă limbajului filosofic, în fine singura ce redă suveranitatea spiritului liber. Este adevărat că Mann are dreptate: „Cine-l ia pe Nietzsche literal... e pierdut!” 11 Dar: „cel care vrea să-și salveze viața o va pierde”. Nimeni nu este – pentru o clipă – suveran fără să se piardă.

Există o urmă de adevăr în sentimentul lui Thomas Mann, întrezărind legătura dintre mișcările care au dus Germania la atitudinea monstruoasă și catastrofică a războaielor sale și gândirea lui Nietzsche deschisă tulburării gândirii. Forma însăși a acestei gândiri face parte, în mod originar, dintr-un dezechilibru, dintr-o revoltă, dar Nietzsche însuși a resimțit nevoia formei măsurate. Se pare că „a scăpa Germaniei” a avut un sens vital pentru el, că s-a agățat de această sarcină așa cum se agață de o frânghie un om pe cale să se înece, și mai curând prin asta decât prin doctrina durtății a putut el lăsa să se creadă că are presentimentul unor evenimente rușinoase. Pentru Nietzsche, era decisiv să nege morala creștină, ce condamnă cu

hotărâre jocul animalic al forței. I s-a întâmplat s-o facă fără măsură, fără să fi deslușit necesitățile concordante ale interdictului și ale infracțiunii (s-a angajat în impasul neputinței...). Dar atitudinea sa ne rămâne inaccesibilă dacă o raportăm la grija omului de acțiune. Nietzsche voia suveranitatea unui „spirit liber”; dacă s-ar fi putut, n-ar fi renunțat la măsură, dar nu putea să nu țină seama de *oroarea* acestei poziții dezarmate¹².

Note:

11 Am scris eu însumi despre gândirea lui Nietzsche: ea „nu deschide celui care se inspiră din ea decât vidul...” (*Sur Nietzsche*, Gallimard, 1945, p. 16, *duvres comp/êtes*, vol. VI, p. 14), vrând să sublinieze faptul că ea nu privea lumea acțiunii.

12 Diferența dintre fascism și poziția lui Nietzsche este suficient de clară, în opinia mea, dar nu pot s-o precizez aici în măsura în care această lucrare a lăsat deoparte chestiunea războiului și a instituțiilor legate de el. Aș dori să insist doar asupra caracterului burghez al lumii militare provenind din fascism: fascismul a rămas cât se poate de îndepărtat de preocuparea profundă care este sensul suveranității. Hitler s-a aflat mai întâi în echivoc, dar, la sfârșitul lui 1938, a luat o poziție fermă împotriva celor care visau că, prin intermediul războiului, vor reveni la vreo formă de suveranitate religioasă. „Avem nevoie de stadioane, a spus el, și nu de lemne sfinte”. Mă simt foarte departe de lumea în care instituțiile militare și suveranitatea coincid. Nietzsche n-a fost, fără îndoială, mai puțin departe ca mine, dar îmi imaginez că nostalgia lumii feudale îl încetinea întrucâtva și că n-a avut o conștiință foarte clară a opoziției tranșante care trebuia să separe suveranitatea tradițională de cea a „spiritelor libere” de care vorbea. Dar nu s-a încurcat niciodată într-atât încât să nu putem degaja acum, fără echivoc, direcția în care gândirea lui se anga

„Nu te vei mai ruga niciodată, nu vei diviniza niciodată, nu te vei mai odihni nicicând în nesfârșită încredere – îți interzici să te oprești în fața unei ultime înțelepciuni, a unei ultime blândeți și ultime forțe, deshămbându-ți gândurile, nu ai niciun paznic și prieten de orice clipă pentru cele șapte singurătăți ale tale – trăiești fără privescerea unui munte ce poartă zăpadă pe creștet și jar în măruntaie, pentru tine nu mai există răsplată, îndreptare, nu mai există rațiune în ceea ce se întâmplă, nici dragoste în ceea ce ți se va întâmpla...”¹³ Nu știu dacă Thomas Mann este sensibil la asemenea accente. El se miră,

dimpotrivă, de incapacitatea lui Nietzsche, care nu putea să venereze nimic. Se sperie el însuși puțin de termenii în care a vorbit despre Zarathustra: „această fantomă șovăind la marginea ridicolului”. „Când mă aud vorbind astfel, adaugă Mann, mă gândesc la cruzimea disperată cu care Nietzsche a vorbit despre aproape tot M ce i se părea demn de respect: de Wagner, de muzică în general, de morală, de creștinism (era să spun: chiar de germanitate), și mi se pare evident că, *până și în ieșirile sale cele mai violente împotriva valorilor pe care nu încetase niciodată, în străfundul său, să le așeze foarte sus, el nu avea sentimentul că le aduce atingere; se pare însă că n-a văzut în cele mai groaznice insulte decât o altă formă de omagiu*”.¹⁵

Însă Thomas Mann a înțeles greșit semnificația acestor remarci; astfel, găsim mai departe următoarea concluzie: „Putem spune că ceea ce-l lega pe Nietzsche de obiectele favorite ale criticii sale era pasiunea: o pasiune în fond fără semn algebric definit, negativul neîncetând să alterneze cu pozitivul”. Aceste alternanțe nu sunt indiferente.

Note: continuare jase implicit: cea a suveranității ce refuză să domnească peste lumea lucrurilor. Forma suverană independentă de ordinea militară, independentă de orice ordine, se situează la antipozii fascismului (unde lucrul însuși ar fi necondiționat suveran și unde orice om ar fi copleșit de el dacă n-ar fi existat contradicțiile inerente lipsei de măsură și primitivității originilor).

13 *Știința voioasă*, § 285, pp. 170 – 171 (trad. rom.).

14 Subliniat de Thomas Mann.

15 Op. cit., p. 85. Ultimele rânduri sunt subliniate de mine.

Dacă vrem să judecăm demersurile lui Nietzsche, trebuie mai întâi să avem în vedere cele două atitudini fundamentale ale celor care vor să dea vieții lor o valoare independentă de lucrările lor utile. În limitele religiei creștine, grija de a atribui valoare iertării și harului, independent de lucrările utile, a jucat întotdeauna rolul cel mai important. Cu toate acestea, voi neglija opozițiile reprezentate de numele lui Augustin și Jansenius, ale lui Calvin și mai ales Luther. Libertinajul și satanismul sunt mai apropiate de negația nietzscheeană. Trebuie să reamintesc, pentru început, necesitatea unor interdicte în cazul cărora nu este dată *posibilitatea* vieții ca atare. Știm că respectarea unor interdicte având esențialmente ca obiect sexualitatea și moartea fondează diferența dintre om și animal. Respectul pe care

ni-l impunem ne conferă această calitate umană la care ținem mai presus de toate. Nimeni nu poate spune fără naivitate că ar fi ceea ce este, că ar avea această demnitate eminentă dacă n-ar fi respectat aceste interdicte care apasă asupra lui: cine ar putea reveni la conduitele animale? Dar, în schimb, nimeni n-ar avea o atitudine suverană dacă n-ar suspenda uneori aceste interdicte, dacă n-ar fi situat, dincolo de regulile pe care le respectă și pe care chiar le venerază într-un fel, momentul suveran al ființei în el. Oamenii din vechime – și, asemenea lor, popoarele arhaice – au întrezărit în mod neclar necesitatea acestor alternanțe. Numai raționalismul zilelor noastre a disprețuit regula primitivă, care nu este întemeiată în rațiune.

Disprețul raționalismului pentru regula irațională este complex. Este vorba de a reduce valoarea la rațiune, adică la util (chiar dacă e absurd ca o acțiune să nu aibă valoare decât în raport cu un alt lucru, el însuși util, la rândul său, la ceva...16). Dar raționalismul *utilizează* el însuși *utilitatea* când apreciază că nu trebuie să urmeze o regulă care deranjează. Fie dă unei interdicții, precum incestul, o interpretare utilitară (bunăoară pretinsa degenerescentă a copiilor născuți din relații incestuoase). Fie rațiunea e pretextul unor libertăți câștigate prin tradiție, însă o decizie luată

Note:

16 Nu am în vedere decât practica valorii, nu discuțiile teoretice, în care, de altfel, fidelitatea față de practică rămâne fundamentală de fapt.

rațional datorită unei dorințe iraționale retrace savoarea obiectului acestei dorințe. Într-un sens, judecățile raționale sunt favorabile derogării, dar considerând-o drept rezonabilă, ele fac din ea ceea ce face nudismul din nuditate: nuditatea care nu este miraculoasă, care nu este dorită¹⁷. Nietzsche a avut o atitudine nouă.

Nietzsche n-a avut atitudinea arhaică. Este adevărat că era sensibil la acea lege morală a cărei violare, în principiul său, răspundea în el unei exigențe mai profunde și mai profund morale decât caracterul rudimentar al legii. Dar nu văd în acest fapt decât cheia unei poziții puțin diferite. Nietzsche a avut o atitudine simetrică și inversă față de cea a eroilor tragediilor grecești – pe care o fatalitate îi condamna la violarea regulilor considerate sfinte. Însă n-aș putea să situez destul de bine paradoxul lui Nietzsche, această insultă care este

un omagiu, fără a-l raporta la alte transgresiuni ale legii în cadrul lumii moderne.

4. Nietzsche și don Juan

Cea mai seducătoare degenerare a legii (însă nu și cea mai grea) este fără îndoială cea asumată de personajul mitic al lui don Juan: mă gândesc la figura pe care Mozart și da Ponte i-au dat-o. Kierkegaard, pe care personajul l-a vrăjit, opunea mișcării pietății seducția unei muzici care este sufletul erotismului. Dar libertinajul lui don Juan depășește deliciul suspendării interdictului sexual: figura „seducătorului” și-a extras farmecul său irezistibil din încălcarea legii care asigură mortului respectul consternat al celui viu.

Pot să violiez o lege în două feluri. Pot s-o neglijez, violând-o din ignoranță; aceasta e atitudinea raționalismului. Dar pot, în mod conștient, fără s-o neglijez, s-o violiez din exuberanță. Într-o

Note:

„Știu că subliniind legătura dintre interdicte și posibil le integrez eu însumi în sfera rațiunii, dar ceea ce e rațional pentru mine este rezultatul și nu intenția. Intenția este dată, după mine, în greața – irațională – pe care omul o resimte în fața mișcării naturii.

primă mișcare, don Juan se mulțumește să ignore groaza pe care o resimt mai toți în fața morților: el este ucigașul Comandorului, dar ironia invitației sale nu este sacrilegiu dacă nimic nu este sacru pentru el. Însă atunci când statuia umblă prin casă, lucrurile devin evidente și don Juan nu mai sfidează ceea ce avuse forța să neglijeze, el sfidează ceea ce-l domină. Trece de la ușurătate la sentimentul *legii*, atunci când mâna de piatră a statuii îl îngheață și când, străfulgerat, strigă *nu* celui care-i poruncește în zadar să se pocăiască.

Atitudinea lui don Juan se apropie de cea a lui Nietzsche în măsura în care Comandorul acționează în ordinea reală. Sentimentul lui don Juan, convins că-l înghite infernul, dar refuzând să cedeze, este comparabil, după mine, cu teroarea depășită, însă care nu va înceta vreodată să îngrozească, pe care Nietzsche o leagă de certitudinea morții lui Dumnezeu. Niciunul, nici celălalt n-au renunțat, n-au cedat momentului în care tot ceea ce se afla în jurul lor îi copleșea. Moartea libertinului nu era înfrângerea lui dacă, în mâna morții înseși, nu putea să se recunoască învins, astfel încât trebuie să vorbim despre triumful său moral. Comandorul ar învinge dacă ucigașul ar recunoaște crima și s-ar pocăi: el eșuează deoarece nu poate face ca violatorul legii să-și

mărturisească greșeala.

Istoria lui don Juan îmbogățește oamenii cu o posibilitate care Le-a lipsit în lumea arhaică. În lumea arhaică, violatorul își recunoștea crima de la bun început. Asta nu înseamnă că n-o comitea. Avantajul revenea celui care dicta interdictul. Totuși, o diferență profundă îl separă pe seniorul din legendă de Nietzsche. Primul ajunge să afle, în ciuda lui, dar printr-o acțiune suverană, că legea învinge. El nu cedează și, murind, păstrează conștiința că n-a cedat. Dar această forță îl copleșește *din afară*. Exigența morală nu va înceta niciodată să i se impună lui Nietzsche *dinăuntru*. Nietzsche nu se putea sprijini, precum don Juan, pe erorile rațiunii¹⁸.

Note:

18 Pericolul unor asemenea scheme este de a face uitată o extremă mobilitate de umoare specifică lui Nietzsche. Nietzsche scria de asemenea: ...tocmai datorită faptului că suntem, în fond, oameni grei și severi și mai degrabă instrumente de cântărit decât oameni, nimic nu ni se potrivește mai bine decât *tichia nebunului*:

5. Satanismul lui Baudelaire și interpretarea lui Sartre

Sartre a subliniat caracterul minor al satanismului. Satanismul este poate mai străin lui Nietzsche decât invitația lui don Juan. Dar Nietzsche se apropie de el și într-un alt fel, îngăduindu-ne să definim o altă posibilitate deschisă omului actual, pe care doar creștinismul a pregătit-o: „revoluționarul”, spune Sartre, clarificând atitudinea lui Baudelaire, „vrea să schimbe lumea... revoltatul are grijă să mențină intacte abuzurile din pricina cărora suferă pentru a se putea revolta împotriva lor... El nu vrea nici să distrugă, nici să depășească, ci numai să se ridice împotriva ordinii. Cu cât o atacă mai mult, cu atât o respectă mai mult pe ascuns; drepturile pe care le contestă la lumina zilei, le păstrează în adâncul inimii sale...”¹⁹ Sau, mai departe: „ateul nu are grija lui Dumnezeu pentru că a hotărât o dată pentru totdeauna că El nu există. Dar preotul slujbelor negre îl urăște pe Dumnezeu pentru că este bun, îl batjocorește pentru că este respectabil, se străduiește să nege ordinea existentă, dar în același timp afirmă această ordine și o afirmă mai mult ca niciodată...”²⁰ Despre această poziție, Sartre a spus că era cea a unui om care n-a putut depăși „stadiul copilăriei”²¹. (Satana însuși ar fi mai mult decât „simbolul copiilor neascultători și bosumflați, care cer privirii părintești să-i immortalizeze în existența lor singulară și care fac rău în cadrul

binelui..." 22)

Note: continuare avem nevoie de ea în fața nouă înșine – avem nevoie de orice artă obraznică –, suspendată, dănțuind, batjocorind, copilărească și fericită, dacă vrem peste toate această *libertate* pe care idealul nostru îl cere de la noi. Ar fi o *regresie* tocmai în privința onestității noastre iritabile dacă am recădea în întregime în morală și, pentru excesivele exigențe pe care le avem față de noi, să ne transformăm în sperietori și monștri de virtute. Trebuie și să *putem* să ne plasăm *deasupra* moralei, iar asta nu numai cu stângăcia neliniștită a celui care se teme neconținut să nu alunece și să cadă, ci plutind, jucându-ne deasupra ei! Cum am putea, pentru asta, să ne lipsim de artă sau de nebuni?

— Atâta vreme cât vă e rușine de voi înșivă, nu sunteți de-ai noștri”.

19 Baudelaire, Gallimard, Paris, pp. 58 – 59.

20 Op. cit., p. 81.

21 Op. cit., p. 59.

22 Op. cit., p. 114.

Acestor formule, în care Sartre a dorit să-l cuprindă pe Baudelaire, le lipsește în aparență conștiința unei dificultăți contrare: cea pe care o întâlnesc revoluționarii, care au misiunea să instaureze, atunci când răstoarnă ordinea existentă, o ordine mai bună, fără îndoială, dar tot o ordine. În mod serios și pe termen lung, nu poate fi adusă nicio obiecție necesității de a da activității tuturor reguli care o limitează și o așază în slujba binelui²³. În acest caz, iată-ne în fața următoarei dileme: suntem *majori* (adulți), răsturnăm realmente ordinea existentă, dar nu putem avea intenția de a înlocui constrângerea cu libertatea, trebuie să impunem o constrângere nouă, ușurată poate, dar în așa fel încât societatea în ansamblul său să nu înceteze să recunoască primatul activității utile. La fel ca înainte, trebuie să ne privăm de accesul către un lux prea costisitor: o anumită libertate pe care obișnuim s-o numim răul. N-am putea satisface, printr-un ocol, nevoia unei derogări, în numele necesității condamnate de lege. Numai revolta accede la dezordinea nejustificabilă, al cărei sens constă în a nu fi compatibilă cu legea. Dar revolta, asemenea maselor, este puerilă. Revoluția lucidă se pliază necesității al cărei imperiu e negat de revolta oarbă.

Dacă revenim la formele arhaice ale interdictului și ale

infracțiunii, dilema se pune în termeni diferiți.

În lumea precreștină, interdictul pe care-l comanda o greață irațională se acorda în mod empiric cu necesitatea. Greața provenea din dezechilibrul provocat de exuberanță, dar, reținută un timp destul de îndelungat, exuberanța își dădea drumul fără pericol și ceea ce trăia suveran în acea clipă era ceea ce-și interzisesese în prealabil. Dar interdictul nu era decât *copilărește* suspendat: aceste reguli violate în *marea zi* a sărbătorii erau cele pe care violatorul le păstra în *adâncul inimii sale*. Acțiunea revoluționară, singura adultă, ne îndepărtează de aceste posibilități prefăcute cărora, sub numele de satanism, creștinismul Le-a dat o formă mai rușinoasă, mai greu de susținut, dar în același timp mai sensibilă pentru noi. Interdictul sexual este în principal ocazia acestei

Note:

23 Așa cum îl înțelege partea dominantă a societății.

forme moderne de revoltă. Baudelaire, acuzat de Sartre (dar nu fără o anumită doză de naivitate), a formulat pe cât se poate de fericit această posibilitate suverană, ignorată de omul arhaic. „Eu spun: voluptatea unică și supremă a iubirii sălășluiește în certitudinea de a face rău.

— Iar bărbatul și femeia știu de la naștere că în rău se află voluptatea”. 24 Dacă Dumnezeu, care a pus răul în voluptate, n-ar exista sau, cel puțin, n-ar fi obiectul vreunei certitudini eronate, momentul suveran al voluptății nu ne-ar mai fi accesibil.

Cu alte cuvinte, eliminând misticismul legat de reprezentarea religioasă:

— Regula de viață fondează valoarea iregularității;

— Atitudinea suverană, pe care o fondează respectarea regulii, este legată de violarea conștiinței a acestei respectări;

— Voluptatea, pe care nicio utilitate n-o justifică, este suverană în măsura în care neagă până la delir o lume infinit demnă de respect.

E specific creștinismului să fi dat o formă religioasă coerentă (raționalizată) respectului de care este demnă lumea activității eficiente. Tema fundamentală a umanității arhaice atinge extravaganța în opoziția „logică” dintre Dumnezeu și rău, dintre puritatea angelică și obscenitatea criminală. Erotismul nu este, fără îndoială, decât un aspect particular, dar este o piatră de încercare: chestiunea rămâne de a ști dacă depășim limita în ciuda faptului că suntem conștienți că o

depășim periculos și în ciuda respectului nostru pentru slăbiciunea unei lumi a cărei condiție este limita. Dacă suntem conștienți de pericolul și de distrugerea *lucrului*, atunci recunoaștem într-un fel (în sentimentul păcatului, dar și în iritarea care nu ține seama de nimic) respectul meritat de interdictul pe care-l violăm: interdictul și lumea imensă, găsindu-și forma cea mai elaborată în Dumnezeu creștin, care se asociază interdictului. Ar fi oare don Juan ceea ce este pentru noi dacă nu l-ar fi întâlnit și, întâlnindu-l, dacă nu l-ar fi refuzat până la capăt pe Dumnezeu – în răsuflarea morții? Ar fi oare voluptatea teribilă fără

Note:

Citat de Sartre, op. cit., p. 86.

acest blestem al lui Dumnezeu care ne chinuiește atunci când voluptatea ne răvășește?

Nietzsche este ateul care are grija lui Dumnezeu, pentru că a recunoscut cândva că, neexistând, locul pe care l-a lăsat gol deschidea toate *lucrurile* către aneantizare. Nietzsche reclama *libertatea* și în același timp era conștient de prăbușirea ce provine din ea. Libertatea este mai întâi o realitate politică: în acest caz, ea răspunde oprimirii unei clase de către alta. (Ea poate la fel de bine să fie prilejul unei vorbării filosofice, ca și cum chestiunea metafizică în privința sa n-ar chema numaidecât la tăcerea non-cunoașterii²⁵.) Dar dincolo de politică și de planul acțiunii eficiente, libertatea înseamnă pe planul valorilor sensibile o atitudine suverană (pot acționa pentru a fi liber, dar acțiunea mă privează imediat de libertatea pe care o am de a răspunde pasiunii). Este demn de remarcat, pe acest plan, că Nietzsche se asociază, într-o anumită măsură, „copilăriei” lui Baudelaire. În aparență, demersul lui Nietzsche n-are nimic de-a face cu deschiderea, în rău, spre momentul voluptuos. Dar acolo unde Thomas Mann a văzut agitație zadarnică, în dezordinea profundă în care insulta era totuna cu omagiul, se dezvăluie dubla mișcare proprie atitudinii suverane.

Nietzsche percepuse de la bun început această imposibilitate paradoxală de a ceda într-un sens sau în celălalt. Încă din 1875, după *Nașterea tragediei*, scria aceste câteva cuvinte care forțează ușa deschisă de judecata lui Thomas Mann: „Socrate, trebuie s-o mărturisesc, îmi este atât de apropiat încât mă aflu neîncetat în luptă cu el”²⁶. El n-a încetat niciodată să măsoare efortul uriaș – pe care-l

reprezintă Socrate și morala, creștinismul și Dumnezeu – ce a încercat să ordoneze într-un singur conținut toate posibilitățile discordante ale ființei umane. De aceea, el n-a trăit niciodată *răul*.

Note:

25 Nietzsche scrie: „De ce sunt eu așa sau altfel? Nebun e gândul de-a te crede liber să alegi să fii și de a fi într-un fel sau altul...” (*Volontă de Puissance*, ed. Wurzbach, vol. II, p. 41). Vorbăria negativă are cel puțin avantajul de a chema numaidecât la tăcere. Cea pozitivă este ocazia de a escamota problema (suveranității) și de a înlocui valoarea sensibilă cu o valoare metafizică (deghizată de pildă în angajament).

26 Op. cit., vol. II, p. 104.

decât în sfârșirea în care-l întrezărea Baudelaire, făcând astfel zadarnic acest efort disperat. În fața răului inevitabil, în fața răului care este singurul suveran, pentru că este singurul ce se sustrage necesității, Nietzsche n-a avut doar atitudinea copilului care dorea ca o situație plăcută să dăinuie: el știa (dar n-o fi știut oare și Baudelaire?) că ea nu poate să dăinuie, știa că se deschide abisul sub picioarele celui care o asumă, căruia îi este dat momentul suveran, dar care, în acel moment, trăiește dispariția fiecărui *lucru* și a tuturor ca pe propria sa dispariție... El știa că, o dată atinsă cheia de boltă a edificiului, „pământul s-a desprins din lanțurile soarelui său” și că ne aflăm deja „în adierea spațiului gol” 27.

Note:

27 Vezi *Știința voioasă*, § 125, *Nebunul*” [ed. cit., p. 130, traducere ușor modificată].

IV

TIMPUL PREZENT ȘI ARTA SUVERANĂ

1. Situația „subiectului suveran” în lumea actuală

Mi se pare, în acest punct, că se desface legătura obișnuită a gândurilor între ele și cea a oamenilor cu propozițiile limitate ale limbajului. În acest punct, admirația și adeziunea se depășesc în uitare, în indiferență. În această lume ambiguă, care se descompune, în care unii îl căutau pe Dumnezeu, în care și noi, la rândul nostru, siguri că nu așteptăm NIMIC, căutăm – vine momentul, în cele din urmă, să cuprindem în ansamblul lor perspectivele în care personajul dramei, *subiectul*, sau suveranul autentic, ne pare astăzi rătăcit – într-un fel atât de stângaci.

Există oare în această lume un loc unde acest imposibil să-și găsească locul? Din comunism, e exilat un tip de personaj, cel al scriitorului sau al artistului suveran. În societatea sovietică, scriitorul sau artistul este *în slujba* conducătorilor care nu sunt suverani, așa cum am spus, decât în renunțarea la suveranitate. (Rezultă de aici o situație fără precedent. Nu numai că societatea sovietică a exilat scriitorul și artistul suveran, dar ea nici nu mai admite, în general, decât arta sau literatura trecutului.) Lumea burgheză, care, de o manieră fundamentală, este și mai închisă decât cea comunistă la suveranitatea decisivă, găzduiește, ce-i drept, scriitorul sau artistul suveran, dar cu condiția de a-l ignora.

2. Suveranitatea în arta și literatura sacră

Dar perspectivele despre care vreau să vorbesc nu pot fi cuprinse în toată deschiderea lor decât pornind de la o situație mai veche. Societatea arhaică excludea ea însăși scriitorul sau artistul suveran. Dar suveranitatea domina societatea. Scriitorul sau artistul nu putea să fie suveran acolo doar datorită operei lui de artă. Literatura și arta, subordonate fie cetății, fie persoanei suveranului, erau totuși expresia unei subiectivități autonome, nu a unei activități obiective sau a unei subiectivități alienate (angajate prin acțiunea asupra lucrurilor în negarea de sine). Artă era îndeobște expresia subiectivității suveranilor, care nu munceau și nu puteau efectua acțiuni care să-i subordoneze la altceva decât la ei înșiși. Și în tragedia greacă, tratând în mod explicit subiectivitatea omului, în cauză e tot subiectivitatea personajelor tradițional suverane, astfel încât democrația antică, ce repudiase persoana regelui, menținea valorile pe care acesta le încarna. Situația artiștilor sau a scriitorilor în societatea arhaică, anterioară posibilităților artei profane, era la drept vorbind foarte variabilă, dar ei se aflau oricum în serviciul acestei suveranități arhaice, pe care am fi tentați să o considerăm *reală*, și care era o subiectivitate legată de *ceva*, de o instituție, o realitate obiectivă dată. Principiul unui asemenea serviciu ținea de imposibilitatea suveranului de a exprima el însuși, de unul singur, această subiectivitate care, fiind subiectivitatea obiectivată a tuturor celorlalți, trebuia să le fie *comunicată*: acest principiu era valabil în egală măsură pentru regi, pentru preoți și pentru colegiile sacerdotale. Demnitarii puteau să vorbească, dar puteau la fel de bine să se servească de vocea altcuiva. Nu erau ei înșiși în serviciul unei *realități* suverane, al unei instituții

care-i depășea personal și pentru care nu erau decât încarnări momentane? În acest sistem sacru, puteau să se producă rupturi, un om putea să-și spună – și să strige – că, peste cei care pretindeau că o încarnează, el servea suveranitatea veritabilă, independentă de încarnările sale. Dar nimic nu se schimba în principiu. Scriitorul sau artistul servea oricum o suveranitate *reală*, exterioară obiectivității lui personale, reală măcar prin legătura afectivă care o unea pe aceasta din urmă cu cea *reală*.

3. Arta și literatura profană în măsura în care lumea sacră a apus, iar societatea profană a căpătat mai multă importanță, literatura și arta au asumat în aparență forme profane. Dar a fost oare vreodată acest profan altceva decât un aspect degradat al sacrului? Luându-le în masa lor impunătoare, literatura și arta profană nu procură totuși oamenilor decât un succedaneu al emoțiilor găsite mai întâi în sanctuarul în care li s-a înfățișat ceea ce era mai teribil.

Ar fi greu să enunțăm pe scurt tot ce poate să exprime arta profană. Singurul său element general este excesiva diversitate.

În chip nelimitat, deriziunea și confuzia o descompun încontinuu. Dar ea nu încetează totuși să răspundă funcției inițiale a artei, care este expresia subiectivității, a acelei subiectivități care, de la bun început, s-a dat ca scop al tuturor obiectelor.

Acest punct este esențial: sacrul și profanul se definesc printr-o discontinuitate formală, prin caracterul bine delimitat al opoziției lor. Dar dacă opunem arta sacră artei profane, această discontinuitate lipsește¹. Uneori, arta profană se învecinează cu arta sacră, de care se distinge cu greu, și nicăieri nu se găsește vreo diferență netă, vreun prag, în multiplicitatea continuă a diverselor forme ale artei profane. Chiar dacă este adeseori ușor să ne înșelăm în această privință, geniul este cu *totul altceva* decât talentul, și la fel cum proza nu se separă de poezie prin niciun *prag*, arta exprimând angoasa nu este cu adevărat separată de cea care exprimă bucuria; capitolele unui manual care tratează succesiv poezia dramatică sau lirică, romanul, jurnalul sau eseul nu se deosebesc decât în mod arbitrar. Arta profană și *considerându-se ca atare* reușește, ori de câte ori dorește, să exprime cât îi stă în putere subiectivitatea acelor forme suverane care au dominat multă vreme societatea. Dar ea se distinge totuși de arta sacră prin aceea că *adaugă* expresiei acestei subiectivități definite pe cea a subiectivității umane izolate de asemenea forme dominante.

Note:

Nu există discontinuitate nici între arta profană și arta suverană, despre care voi vorbi îndată.

4. Legătura dintre arta profană și erotism

Ea exprimă îndeosebi subiectivitatea erotismului (care detonează și suscită comentarii deconcertante dacă este asumată în cadrul artei sacre). În principiu, erotismul este legat de lumea profană prin faptul că nu poate fi obiectul comunicării generale care este în societate expresia sacrului. Chiar și în forma literară, comunicarea subiectivității erotice se adresează într-un mod confidențial celui care o primește ca o posibilitate personală, separat de mulțime. Ea nu se adresează admirației, nici respectului tuturor, ci acelei contagiuni secrete care nu se înalță niciodată deasupra celorlalte, care nu se face publică și nu cheamă decât la tăcere.

5. [Mizeria artistului legată de suveranitate, inaccesibilă pentru el]

În împrăștierea lumii profane, noi ne pierdem până și puterea de a comunica teroarea sacră, care este resortul religiei; există degradare, chiar și atunci când ar apărea ceva în schimb. Artă sacră își extrăgea virtuțile din repetiție: cele mai mari șocuri provocând cele mai puternice emoții se repetau neschimbat, oboseala neapărând decât după multă vreme. Artă profană are fără îndoială puterea de a reînnoi, dar artificul este sensibil din momentul în care expresia nu mai are forma imuabilă pe care secolele i-o consacraseră. Nu mai este subiectivitatea omului, independentă de cea a artistului *servil*, ocupat să găsească *mijlocul* cel mai eficient. Ea este cea a unui om oarecare, agitându-se în lumea lucrurilor și alcătuindu-și din agitație o existență la nivelul mulțimii aservite. Geniul însuși nu suprimă necesitatea artistului de a-și căuta chinuitor drumul, adeseori chiar prin intrigă, rivalități și lingușiri. El nu suprimă nici acea megalomanie fondată pe eroare, care înlocuiește cu o flecăreală grandilocventă simplitatea și tăcerea personajelor regale, cărora norocul Le-a acordat maiestatea fără efort. Dar, cel mai adesea fără s-o știe, artistul accede *el însuși* la subiectivitatea suverană și o exprimă.

Ceea ce a ținut multă vreme artistul departe de sentimentul însuși de a fi suveran este onestitatea. Artistul făcea operă de artă. Cine putea cunoaște mai bine decât el îndemânarea, munca, de ce nu și vicleșugurile, fără de care n-ar fi putut exprima nimic? în măsura în

care există, subiectivitatea este suverană și există în măsura în care este comunicată. Dar onestitatea sa deturna artistul de la mișcarea la care-l condamna situația sa. Onestitatea sa este sentimentul că ar comite o crimă de „lezmajestate” dacă ar asuma o suveranitate rezervată exclusiv instituțiilor. Arta sacră fusese la început, pentru artist, o expresie a subiectivității celuilalt, și nu a propriei sale subiectivități. Arta profană și-a găsit onestitatea în menținerea acestei modestii. Dacă renunța în ansamblu la exprimarea suveranității dominante, el se mărginea cel puțin, dacă putea, la exprimarea subiectivității altora decât el. Acest gen de artă a devenit cu deosebire expresia personajelor care nu se știau suverane și a căror subiectivitate trecătoare, necesarmente suverană, s-ar fi pierdut dacă ar fi fost legați în îngusta lor realitate de acțiunea de toate zilele, de trecerile pe la birou sau de cumpărăturile din magazine: există o suprimare convențională a elementelor obiective în reprezentarea personajelor artei, dar acest fel de suveranitate a primului venit dobândită în suprimarea elementelor servile nu are drept contraparte conștiința clară a unei situații suverane în lume. Aceste personaje sunt totuși surprinse, dacă nu într-o atitudine insignifiantă, atunci cel puțin în neputința lor de a asuma totalitatea ființei. O asemenea alunecare proprie artei profane are următoarea consecință: dacă artistul ajunge în ciuda tuturor la exprimarea propriei sale subiectivități, teste vorba întotdeauna de subiectivitatea trecătoare împrumutată celorlalți, subiectivitate care nu se recunoaște pe sine așa cum este.

În perioada artei despre care vorbesc (de care arta romantică se detașează, probabil, dar cu neîndemânarea celui care se miră de îndrăzneala sa și o scoate efectiv în evidență), artistul a rămas umilit în sânul societății, suportând ca oricare altul ascendentul unei lumi suverane tradiționale. El nu mai era în serviciul încarnărilor din această lume, așa cum a fost predecesorul său în vremea artei sacre (să ne gândim la pictorul anonim din evul mediu), dar asta nu înseamnă că nu s-a aflat și el, pe urmele omului oarecare, în căutarea demnității pe care o conferea vecinătatea celor mari și a tronului. În ceea ce imagina din propria-i subiectivitate, nimic nu i se părea suveran: onestitatea la care s-a menținut nu-i permitea așa ceva. Locul său la curte, și nu valoarea, îi dădea dreptul la acea parte de măreție la care aspira cu modestia prefăcută care este stratul cel mai adânc al modestiei. El se reducea la rolul de decorator, iar arta la cel de ornament.

6. Arta suverană

Suveranii au recunoscut ei înșiși parțial, dar fără să-și dea seama, această eroare a artiștilor în ceea ce-i privește. Îi atrăgeau pe artiști la curte și nu puteau să nu remarce o operă de artă în splendoarea care le definea suveranitatea. Suveranii n-ar fi putut comunica splendoarea subiectivității lor fără efectul artei. Căci splendoarea unui rege nu era făcută decât din aparență, iar aparența era domeniul arhitecților, al pictorilor, al muzicienilor, al scriitorilor care-l înconjurau. Regele strălucea în fața tuturor celorlalți numai în măsura în care aceștia din urmă aveau puterea de a conferi subiectivității splendide a suveranului semnele care-l exprimă. El îi atrăgea deci în intimitatea sa, pentru că, în ochii săi, arta îi apropia de propria sa esență. Dar artistul nu putea el însuși să fie mai puțin neatent ca regele. El nu vedea măreția în regele însuși, ci numai în operele sale ori în aspectul lor regesc. Nu era vorba niciodată de subiectivitatea fundamentală a omului care, nedeosebindu-se decât întâmplător de cea a celorlalți oameni, în loc să fie radical diferită de a lor, precum cea a lui Dumnezeu sau a regelui, aparținea artistului în măsura în care acesta avea puterea s-o comunice. Subiectivitatea suverană rămânea legată de universal, de *totalitate*, la care regele avea funcția să pretindă, și de *puterea* pe care credea că o extrage din suveranitatea subiectivă pe care ceilalți i-o atribuiau. În acest fel, pentru artist, era blocată calea către o subiectivitate suverană confundată cu propria-i unicitate și cu puterea magică aparținându-i în mod personal. Poziția divină și posibilitatea de a ajunge la ea printr-o participare intimă (de care artistul dispunea, dar în afara operei de artă) consacrau acea îndepărtare, în care se menținea, față de ceea ce ar fi descoperit în el însuși, în chip nemijlocit² (care există cu condiția ca subiectul s-o descopere exprimând-o).

Din când în când, unii artiști au întrevăzut o posibilitate proprie numai lor. Dar ei nu-i puteau surprinde semnificația atâta vreme cât edificiul feudal n-a fost zguduit din temelii. Până atunci, Dumnezeu, înconjurat de sfinți, preoți și somități, le impunea sentimentul unei subiectivități care o înfrângea negreșit pe a lor, fie și numai în sensul că a lor era încătușată și redusă la grija contestării celorlalți.

Solitudinea s-a întins cu mult mai târziu în fața omului, căruia opera de artă – expresia – i-a deschis bogăția subiectivității. Nu mai existau în jurul său acele umbre înnebunate de ele însele, ancorate în

sentimentul unei măreții înălțându-le cu mult deasupra mulțimii, pentru care Ludovic al XIV-lea este ultimul exemplu copleșitor. Într-o imensă agitație a spiritului, ideea de Dumnezeu își pierduse ea însăși acea putere de înfiorare necontestată, a cărei existență făcea tolerabilă insuficiența *tuturor* oamenilor (servitutea lor profundă și facultatea pe care o au de a coborî la nivelul lucrurilor, simultan cu pretenția de a se plasa un pic mai sus decât vecinul). Nu supraviețuia nimic în afara acestei subiectivități profunde și insesizabile, scăpând celui care voia s-o reducă la lucruri, și pentru care Dumnezeu și regii nu erau desigur decât forma desuetă, micșorată, alienată în efortul desăvârșit de a o surprinde, în adâncurile acestei solitudini, problema artei înceta în fine să fie derizorie, sau cel puțin părea mai puțin derizorie, deoarece deriziunea totală, provocatoare era de-acum contrariul deriziunii nefe-Note:

2 „Mi se pare important să ne desprindem de univers, de unitate, de ceea ce e absolut. Nu ne-am putea împiedica să-l luăm ca instanță supremă, să-l botezăm cu numele de Dumnezeu. Să reluăm pentru noi înșine, pentru tot ce ne este apropiat, ceea ce am dat necunoscutului și întregului”. Această notă din manuscrisele postume ale lui Nietzsche (*duvres compl & țes*, ed. Naumann, vol. XV, p. 381) rezumă toată mișcarea gândirii mele.

ricite, umilite, deoarece deriziunea fără limite deschidea „omului artei suverane” arta în sfârșit eliberată de respectul celuiilalt și suveranitatea pe care niciun interdict n-o limitează, decât poate conștiința unei tragedii intolerabile, temută până la angoasă și totuși atât de dorită.

7. Mizeria „artei pentru artă” și extremitatea posibilului

Cu toate acestea, chiar și recent, biata idee a „artei pentru artă” a demonstrat cât de dificil e să întrezărești simplitatea problemei pe care arta o pune existenței. „Arta pentru artă” voia să spună că arta nu poate servi un alt scop decât ea însăși, dar această formulă are prea puțin sens dacă arta nu este în prealabil eliberată de poziția neînsemnată pe care o are în societate. Arta pentru artă a răspuns nostalgiei situației medievale, când cei pe care artiștii îi serveau și de care depindeau întru totul erau ei înșiși în serviciul suveranității instituționale. Era vorba întotdeauna de o artă ornamentală, dar de data aceasta în folosul unor diletanți detașați de societate. Ceea ce voiau protagoniștii artei pentru artă era doar să scape preocupărilor

unei societăți care își dăduse scopuri străine purei suveranități, care nu se deosebeau, în ansamblul lor, de scopurile fundamentale ale societății sovietice. Formula n-ar fi avut un sens deplin decât dacă arta ar fi asumat în mod direct moștenirea suveranității, a tot ceea ce fusese odinioară autentic suveran în figura universală a lui Dumnezeu, precum și în figurile zeilor și ale regilor. Trebuia în sfârșit să reclame această moștenire cu o forță care să răspundă caracterului său nelimitat, dar fără să recurgă vreodată la *discurs*, în tăcere și în mișcarea *suverană* a unei indiferențe definitive.

Dacă arta este moștenitoarea suveranității regilor și a lui Dumnezeu, este pentru că niciodată suveranitatea n-a avut nimic mai mult în ea însăși decât subiectivitatea generală (adică acea putere asupra lucrurilor care i-a fost la fel de arbitrar atribuită ca și operațiilor magiei). Dar oamenii n-au perceput mai întâi decât în *alții* (fie ei Ființa imaginară sau semenii lor) ceea ce este tulburător în subiectivitatea lor și-i aduce în pragul lacrimilor. Oare am putea noi astăzi să întrezărim fără *ființa iubită* acest adevăr răscolitor al eului, în a cărei absență suferim și pe care n-o putem suporta nici atunci când e prezentă, deoarece ea este pentru noi subiectivitatea ființei, fără îndoială, însă cu condiția de a distruge în ea lucrul – sau obiectul limitat – care ar putea să fie? Dar ceea ce iubirea ne revelează astăzi, într-un fel și mai primejdios decât putea s-o facă Dumnezeu odinioară, are neajunsul de a nu fi suportabil: nu putem să detașăm ființa iubită de legăturile care o învecinează cu hazardul și care ne frământă neconținut între greșală și suferință: trăim alungați, dincolo de iubire, către expresia deznădăjduită a unei subiectivități ce ne este comună cu acest seamăn indeterminat căruia i se adresează literatura și care ne face sensibili la ea în clipa în care vrem să i-o comunicăm. Această suveranitate nu este fără îndoială decât sufocarea în intolerabil³. Ea ne face să ne gândim la ejacularea care ne goleşte, la extazul care ne face să țipăm: „Mor că nu pot să mor”. Dar nu mai este vorba de diletantism: arta suverană accede la extremitatea posibilului.

8. [Exemplul lui *Zarathustra*]

Situația artistului descoperind demnitatea ce-i aparține nu e mai puțin derizorie. Opera de artă poate să exprime fără să altereze ceea ce sensibilitatea îi sugerează și nu-i revelează la sfârșit decât în neputință. În mod tradițional, opera de artă obligă la a da o formă *reală* subiectivității care se propune și care nu este totuși decât un refuz al

ordinii reale.

Revin acum la *Zarathustra*, o carte a cărei slăbiciune n-aș fi putut-o avea în vedere independent de considerațiile anterioare și al cărei exemplu mă va ajuta să-mi definesc gândirea. Nu este oare *Zarathustra* transpunerea în *celălalt* a expresiei date de Nietzsche

Note:

3 Reamintesc aici nota lui Nietzsche deja citată: „A sta față-n față cu o mare gândire este insuportabil. Caut și chem oameni cărora să le pot comunica această gândire fără ca ei să moară din cauza ei”.

propriei sale subiectivități? Este plagiatul literaturii sacre, căci pune în scenă un personaj din lumea sacră, recunoscut ca atare, sau propunându-și să fie unul. Dar, în tradiția literaturii profane, *Zarathustra* este expresia unei subiectivități fictive, o bucată de literatură obiectivă. Trebuie să ne întrebăm dacă ar fi cu puțință să fentăm existența unui personaj fără să aducem atingere exigenței unei lumi străine gratuității ficțiunii: mitologia nu se dă niciodată altfel decât ca reală. Dar această carte nefiind nici cu totul sacră, nici cu totul profană, nu răspunde întru totul nici exigenței unei arte suverane. Ea nu răspunde întru totul acestei exigențe în măsura în care ascunde sub forme desuete profunda subiectivitate a autorului. Această carte este *ficțiunea realității* sacre, deși este expresia nemijlocită a subiectivității suverane: o asemenea multiplicitate discordantă obligă la o alunecare considerabilă. Nietzsche, atașat libertății profane, deghizându-se în entitate sacră recunoscută (sau propusă recunoașterii), a asumat în mod virtual funcțiile unei asemenea entități, legate de realitatea puterii. Dar subiectivitatea suverană despre care vorbesc eu, extrăgându-și conștiința și existența însăși din expresia literară, nu-și poate atribui funcții pe care le posedă numai entitățile reale și recunoscute. Suveranitatea *reală* a lui *Zarathustra* străduindu-se să acționeze în lume nu este zadarnica ficțiune a artei profane, în vreme ce mișcarea gândirii este în chip profund expresia artei suverane. Dar arta nu este suverană decât în evitarea, chiar în renegarea funcțiilor și a puterii asumate de către suveranitatea reală. Pe planul puterii, arta suverană înseamnă demisie. Ea aruncă asupra lucrurilor însele sarcina direcției lucrurilor. În *Zarathustra*, nu mai putem vedea, astăzi, decât suferința unui Nietzsche debusolat pentru că a simțit în el subiectivitatea suverană, sufocat și deznădăjduit, trecut de partea ficțiunii, căutând ieșirea pe căi părăsite⁴. Dar *Ecce Homo*, care, după

Gide, exprima *gelozia* lui Nietzsche, revendicarea unei

Note:

4 Dincolo de această rezervă, *Zarathustra* rămâne o carte sfâșietoare: ceea ce spun despre ea ne permite s-o înțelegem, nu s-o respingem. Că o asemenea carte este și o monstruozitate întortocheată, o greșală neputincioasă, asta ar defini poate punctul culminant, dacă am putea concepe punctul culminant și dacă el nu s-ar afla în mișcare.

suveranități *egale* cu cea a lui Iisus, este în egală măsură dezavuarea pretențiilor indecise din *Zarathustra*. Suferința suveranității i se impune și, sub impulsul unei mari pasiuni, s-a înălțat de la un regret, fără speranță, al formelor arhaice, la acest abandon al artei suverane, care l-a făcut în cele din urmă să prefere să „treacă drept un bufon decât un sfânt”.

9. [Unde suveranitatea renunță să subordoneze]

„Nu sunt NIMIC”: această parodie a afirmării este ultimul cuvânt al subiectivității suverane, eliberate de dominația pe care a vrut – sau a trebuit – să și-o stabilească asupra lucrurilor.

În această lume, omul artei suverane ocupă situația cea mai comună, cea a neajunsului. Că se bucură sau nu de resurse derizorii, neajunsul este condiția sa – numai partea de jos a scării se află la nivelul său: dar și asta cu condiția de a nu cere, pentru clasa de la acest nivel, un privilegiu de călăuzire. Nu în sensul că se opune călăuzirii celor mai săraci, dar chiar dacă aceștia rămân în neajuns, cei care conduc – sau pretind că o fac – i se vor opune. Omul artei suverane se menține de partea *condușilor*. Cei care vor să conducă lumea – și să o schimbe – vor și acumularea. Cei care preferă ca alții să-i conducă – refuzul de a conduce nefiind în ei decât consecința refuzului de a fi conduși – aspiră la consumare. *Condușii* timpului nostru sunt singurii care frânează, atunci când a *conduce* îi plictisește, acea amplă mișcare de creștere a cărei lipsă de măsură este garanția consumărilor dezastruoase.

Există întotdeauna ceva extravagant specific „omului artei suverane” (ceea ce Jaspers numește „excepțional”). Dar aş dori să refuz orice interpretare extravagantă a celor spuse și pe care le păstrez în limitele experienței, atent să nu ies din ele. Această afinitate cu neajunsul nu se manifestă, la bază, decât în ostilitatea față de acțiunea întreprinzătoare. Numai că ea e paradoxală: în josul scării, muncitorul

cere îmbunătățirea sortii sale, în vederea unei consumări mai mari în timpul vieții sale, dar el nu vrea s-o obțină dintr-o muncă sporită, dimpotrivă: este adevărat, progresul tehnic și acumularea dobândită sunt singurele care permit satisfacerea ei, dar el *poate* să rămână indiferent la acestea, prima sa mișcare se opune acumulării crescânde. În general, masa muncitorească despre care vorbesc ar reduce, dacă ar depinde de ea, partea de acumulare și ar spori-o pe cea de salariu. Nu spun că are dreptate, nici că „omul artei suverane” este în principiu calificat pentru a judeca această situație, însă mișcarea subiectivității *immediate* merge orbește în această direcție.

Asta nu conduce în general la afinitatea „omului neajunsului” cu „omul artei suverane”. Într-un alt plan decât cel al acumulării și al cheltuirii, asta înseamnă doar existența *declasată* a artistului suveran. Artistul profan putea el însuși să se declaseze, dar nimic nu-l obliga la așa ceva, în vreme ce suveranitatea artei vrea declasarea tuturor celor care-o poartă în ei înșiși. Declasarea nu se opune cunoașterii interioare a posibilităților omenești pe care numai clasarea Le-a deschis, ci se leagă de negarea acestor posibilități în măsura în care ajung la acea coeziune care conferă rangul. Arta suverană înseamnă într-adevăr, în modul cel mai precis, *accesul la subiectivitatea suverană independent de rang*. Asta nu implică absența de sens a conduitelor care au înălțat oamenii deasupra lor înșile, precum și deasupra animalelor, ci deplina lor *dislocare* și neîncetata lor punere în discuție. Niciodată, în orice caz, subiectivitatea suverană nu se poate lega de asemenea conduite, decât cu condiția ca ele să nu opună nimic existenței la baza scării. Nu pentru că nu s-ar deosebi de ea, însă niciodată cel care le practică nu se poate simți eliberat, dacă le practică, de oroarea conduitelor contrare. Nimic n-ar putea face, într-adevăr, ca el să se simtă deasupra altuia, fie un criminal sau un simplu om pe care-l detestă, decât în măsura în care celălalt își imaginează el însuși că este superior prin rang sau prin rasă.

Aceasta nu este o atitudine morală sau cel puțin nu este o judecată valabilă pentru toate timpurile. Diferențele de rang au un sens pe care nu-l aveau mai ales în măsura în care acumularea își devansează contrariul.

Lumea acumulării este lumea debarasată de valorile suveranității tradiționale, în care numai lucrurile au „valoare”. Subiectivitatea își găsește aici locul cel mai redus cu putință. Dar rangul păstrează, așa cum am spus, o importanță permanentă, sub

forme disimulate. Rangul își păstrează totuși o parte din atracția pe care o avea în societatea arhaică, dar numai averea dispune de el și chiar dacă a putut să tulbure pe toată lumea, nimeni nu vorbește de el.

Insist asupra imensei ipocrizii a lumii acumulării. În principiul său, ea este cu totul contrară celor două forme principale de activitate din societatea arhaică, poziției *rangului*, fondată pe o formă de cheltuială fastuoasă, și *războiului*, care este cu siguranță forma cea mai costisitoare a distrugerii bunurilor. La drept vorbind, acumularea s-a făcut în măsura în care s-a opus eficient ambelor forme. Dar dacă lumea acumulării rămâne condamnarea lor morală, ea n-a făcut totuși decât să le dea o importanță sporită, întrucât a contribuit în cele din urmă la sporirea bogăției. Această importanță e dublată însă de o minciună dezonorantă. Lumea acumulării nu-și poate epuiza bogăția decât prin diferențele de rang și prin război. Aceste funcții erau, în lumea arhaică, pe măsura omului, iar virtuțile omului prosperau prin ele, nu întotdeauna în mod fericit, dar cel puțin într-o formă exaltantă. Asta în vreme ce, din dublul motiv al condamnării lor și al necesităților lor sporite, căutarea generalizată a rangului este astăzi, în ipocrizia sa, umilirea ultimă a unei mulțimi comice, iar războiul e pe cale să devină cât de curând bancruta *frauduloasă* a genului uman.

Comunismul s-a opus și se opune încă acestei căutări a diferențelor de rang, dar s-a plasat în fața unei dileme: politica pacifistă îl împinge dinspre o acumulare furibundă spre moduri de consum care nu vor funcționa, în cadrul actual, fără dezvoltarea în viața cotidiană (în loc să ridice nivelul de viață la bază) a luptei fiecăruia pentru un nivel mai ridicat decât al vecinului. Nu spun că, astfel, conducătorii comuniști nu și-ar putea în niciun fel orienta economia către ridicarea de la bază, dar o asemenea orientare e mai dificilă decât pare la prima vedere. Opoziția proletară la scara salariilor poate că nu este puternică, proletarii luați în masă fiind ei înșiși înclinați să se ridice pe scara salariilor. Ideea unei societăți „comuniste”, în sensul strict egalitar pe care un asemenea cuvânt îl primește în opoziția sa față de faza „socialistă” a evoluției, n-a căpătat niciun sens concret de la revirimentul antie-galitar al politicii staliniste. Un reviriment contrar ar presupune, îmi imaginez, întoarcerea la constrângere, iar constrângerea reînsuflește acea tensiune pe care numai războiul o întreține. Însă ar fi cu neputință de neglijat faptul că acumularea comunistă, care nu conduce neapărat la

război, conduce totuși la el cel puțin în măsura în care constrângerea asigură la nevoie o acumulare nelimitată, iar renunțarea suverană a conducătorilor la suveranitate e contrară consumării. Soluția este cu siguranță consumarea egalitară și ar fi inadmisibil să nu vedem că, în lumea suveranității abandonate, țelul este consumarea egalitară. Nenorocirea face ca o asemenea consumare egalitară să contrarieze mișcarea suverană care vrea consumarea, o consumare pe care numai renunțarea la suveranitate o asigură, și care poate aparține conducătorilor, cel mult elitei unui partid, dar nu unei mase mereu deschide depășirii unora de către ceilalți. Astfel încât atunci când consumarea egalitară rămâne soluția lumii sovietice, întrucât căile ușoare sau fâgașele care cel mai adesea călăuzesc mișcările nu conduc la ea, căile ușoare lasă conducătorii comuniști în fața acestei dileme: sau consumarea în căutarea rangului – falimentul moral – sau consumarea catastrofică în război. Căci acumularea, evitând aceste soluții, provoacă în schimb asemenea șocuri – cu atât mai periculoase cu cât contrariază voința – cu o forță hotărâtoare.

Fără îndoială, dacă numai blocul comunist ar exista, această dilemă ar părea ușor de evitat, dar în fața lumii burgheze, încolțită la rândul său de aceeași dilemă (și, poate, mai *tulburător?*) ... în curând, o dată ce acumularea dezvoltată o va permite, masa sovietică se va fisura datorită unei consumări sporite, facile și inegale, dacă nu cumva, în dezordinea universal menținută de către o burghezie oarbă, vreo provocare inacceptabilă a inamicilor îi va obliga pe conducătorii săi, îngroziți de o consumare ce-i dezonzorează, s-o împingă în război.

1.

Gândirea comunistă nu e pe măsura acestei situații. Soluția pe care o are în vedere teoretic este logică, e vorba de consumarea la bază, dar această gândire se îndepărtează de conștiința problemelor depășind edificarea U.R.S.S. Ea se limitează neschimbată la datele marxismului și la experiența nemijlocită a politicii interne sovietice. Primul comunist sosit mi-ar fi răspuns: o va face cu acea bună-credință oarbă care-l conduce neabătut spre provocarea relei-credințe. Îl voi asculta cu sentimentul că, la urma-urmelor, insignifianța gândirii necomuniste îi dă dreptate. Dar disprețul sau insulta nu va putea face ca, în fond, comunismul, având meritul de a fi pus și de a fi menținut deschisă problema consumării egalitare, s-o fi și rezolvat totuși. În mod specific, nimic nu ne-a permis să *întrevedem* o umanitate

schimbată, în mișcarea sa intimă renunțând la căutarea rangului și la război. În plus, nu despre asta e vorba.

Problema care ni se pune nu este de a ști dacă în limitele U.R.S.S. și ale blocului comunist, sau chiar într-o lume uniform socializată, epuizarea resurselor acumulate va fi posibilă. Problema

Note:

1 Cred că asta e cu neputință, din motivul următor (pe care-l enunț, fără să am intenția să conving vreun partizan): umanitatea comunistă nu se poate concepe, pornind de la direcția actuală, ca un joc, ci ca o muncă. Numai jocul epuizează resursele muncii (în esența sa, războiul este un joc oribil, căruia lumea ipocrită a muncii, care voia să-l elimine, i-a retras cât a putut caracterul său de joc). Oricum, umanitatea este în definitiv un joc, dar „omul suveranității abandonate” o așază în optica muncii: de aceea mi se pare hărăzit, așa cum am spus anterior, acestui joc care nu mai este un joc, formeii de epuizare celei mai constrângătoare, războiului: o știe și o recunoaște, știe că revoluția obligă în chip esențial la război. Pentru a ieși din acest impas, „omul suveranității abandonate” ar trebui să abandoneze și concepția de viață care-i aparține pentru cea a „omului artei suverane”. Nu este actuală este cu totul alta: este vorba de a epuiza *fără război* această acumulare fără precedent, care a schimbat lumea întregă într-un colosal butoi cu pulbere. Nu vorbesc atât despre explozia nucleară, cât despre mișcarea generală a producției, care n-a devenit mai puțin terifiantă de când participă și U.R.S.S. la ea. Dezvoltarea U.R.S.S. a coincis cu descoperirile atomice, care ajung să facă din războaiele de acumulare un șoc cu un efect de retur nemăsurat.

În principiu, nu e obiectul unei gândiri suverane să trateze probleme de acest fel. Cândirea suverană tratează posibilitatea momentelor suverane care să nu fie surprinse ca lucruri și care să se detașeze de suveranitatea arhaică. Suveranitatea arhaică se propunea lucrurilor, care deveneau sclavii și subordonații, și lucrurilor care erau produsele acestora din urmă, ca scop al lor. În acest fel, ea intra în dependență de lumea lucrurilor pentru a o domina: pentru a deveni scopul lucrurilor, se lua pe sine drept un lucru și asuma eficacitatea unui lucru. Gândirea suverană, ce răspunde „omului artei suverane”, cel care s-a exprimat pentru prima oară în opera lui Nietzsche și căruia i-am creionat aici un portret rapid, dar sistematic, gândirea suverană deci tratează completa separație dintre lumea lucrurilor (a activității

obiective) și subiectivitate. Ea prezintă așadar două aspecte. Primul este lumea liberei subiectivități, al doilea este cel al obiectivității degajate de subiectivitate în măsura în care aceasta se degajează de obiectivitate: aceste două aspecte sunt solidare, de unde ambiguitatea acestei lucrări, care, vrând să atingă momentul suveran, tratează, pentru a le separa, chestiuni practice, și *reciproc*.

Problema despre care vorbesc – epuizarea *fără război* a excedentului – este cea a unei lumi a producției care ar scăpa de dependență: continuare imposibil, e adevărat, „omul artei suverane” nefiind el însuși dinaintea un „om al suveranității abandonate”: dimpotrivă, el este primul care atinge, dacă nu în desfășurarea vieții sale, cel puțin în integritatea sa, în clipă – și în gândirea sa – suveranitatea *eliberată*, dar, asemenea conducătorului sovietic, a renunțat și el la căutarea rangului. N-ar fi putut face ceea ce a făcut liderul comunist. Pentru a ieși din societatea feudală, liderul comunist trebuia să se opună jocului. Pentru a acumula, el trebuia să se opună în totalitate „omului artei suverane”. Asta nu înseamnă că deține în el însuși și în gândirea lui ceea ce poate epuiza acumularea pe care a creat-o.

denței de subiectivitate². Trebuie să căutăm epuizarea pe căi raționale, opuse căilor subiective ale căutării rangului și ale războiului. Libera subiectivitate nu e în joc. Într-o lume a productivității care s-ar supune de la un capăt la altul propriilor sale legi, cheltuielile consacrate artei ar putea fi mari în mod nestingherit, dar ele n-ar depinde de o concentrare suverană a resurselor și, *rămânând aleatorii*, nu s-ar propune niciodată ca soluții ale problemei. Soluția ține numai de conduite raționale, statele capitaliste având în vedere în mod *rațional* darul, ținând la repartitia mai puțin inegală a resurselor în lume, în cadrul unei politici stricte și al unei diplomații tradiționale. Revoluția nu mai este azi decât un cuvânt încărcat cu valoare afectivă, o incitare la războiul care nu are curajul să-și spună numele, nu este vorba prin urmare decât de simple variații³.

Dacă viziunea lumii actuale dată în gândirea legată de primatul subiectivității *conștiente* s-ar răspândi, lumea lucrurilor ar scăpa guvernării iraționale a unei gândiri obiective neîncetat falsificată de jocul unei subiectivități inconștiente.

2.

Nu puteam să definesc locul și sensul „omului artei suverane” în

această lume și să nu insist asupra consecințelor raționale ale unei maniere de a vedea mai puțin oarbe. Dar numai conse-Note:

2 Această mișcare este evident epuizată în marxism. Principiul ei este teoria alienării, pornind de la concepția care atribuie exclusiv omului conținutul divinității. Dar în comunismul actual alienarea n-a făcut decât să capete o formă voluntară (la limită), iar conținutul divin al omului e pierdut din vedere. Pe de altă parte, Marx însuși, care voia „guvernarea lucrurilor” (separarea despre care vorbesc), a căutat-o prin intermediul revoluției, adică al războiului în același timp consecință și preludiu al revoluțiilor. Indiferent ce credem despre această metodă trecută, problema care se pune astăzi ține de imposibilitatea de a lua în considerare rezultatele dincolo de război.

3 N-am intenția să dezvolt în această lucrare chestiunea mijloacelor de a acționa eficient. Cu toate acestea, voi oferi mai târziu principiile ei.

cințele gândirii sale interesează mulțimea, căreia felul său de a simți îi este străin. Lucrul cel mai bizar este că el e pe măsura acestei catastrofe nemărginite în amenințarea căreia trăim. Asta pentru că trăiește mereu oarecum ca și cum ar fi *ultimul om* 4. În același fel, sentimente opuse celor ale mulțimii, sau lipsa de sensibilitate, ne aduc față-n față cu moartea. În fiecare clipă, mă îndepărtez cu necesitate de această condiție banală la care ne mărginește gândirea comună. Ajungând la sfârșitul acestei lucrări, al cărei drum nu ducea decât spre punctul îndepărtat în care gândirea se pierde, simt un sentiment de stinghereală. Nu-mi voi fi rătăcit cititorii? Nu-i voi fi rătăcit chiar de două ori? Grija mea desemnează o regiune indeterminată înspre care e zadarnic s-o apuci. Dar aș dori, încă o dată, să-mi rostogolesc chinuitor stânca mea de Sisif, aș deschide, dacă aș putea, o altă perspectivă. Până aici am vorbit despre Nietzsche; de-acum înainte, voi vorbi despre Kafka. Nu vreau să pierd din vedere ceea ce e esențial. Iar esențialul e mereu același: suveranitatea nu este NIMIC.

Note:

4 (Trimitere lajaspers.)

NOTE*

[1]

Fără îndoială, opțiunea de a reduce la NIMIC obiectul efuziunilor riscă să confere un aspect *mistic* unei doctrine care nu s-a dorit decât riguroasă. Dar s-ar face aici o nedreptate cu adevărat derizorie.

Afirmarea acestui NIMIC (vezi Sartre, *Situations*) e dată în faptul că, dincolo de obiectele activității utile, nu există NIMIC cognoscibil. Să ne înțelegem, putem vorbi de ungerea regală și să-i atribuim, pe planul cunoașterii, un loc distinct. Putem să luăm în considerare chestiunea constanței sale mai mari sau mai mici și a rolului său. Acest rol probabil că a fost chiar unul fundamental în crearea demnității regale, în crearea rituală a diferenței dintre un rege și un alt om. Compunerea mirurilor sfinte folosite pe alocuri este ea însăși ușor de cunoscut. Aztecii, în ungerea suveranului lor, se serveau de un ulei rezidual de cauciuc. Cunoaștem din fotografii recipientul în formă de vultur care conține uleiurile sfinte folosite în sfințirea regilor Angliei. Mai știm că termenul *Christos* însemna uns, de asemenea și termenul *Mesia* și că ungerea despre care e vorba este cea pe care o desemnează David în Biblie atunci când vorbește, relativ la regele Saul, de „unsul Domnului”. David nu putea să facă, spunea el, nimic împotriva lui, tocmai datorită faptului că Saul era uns... Așadar, în Iudeea, ca și în altă parte, ungerea făcea regele. Da, dar dacă spunem că pentru a face o casă e nevoie de un acoperiș, știm bine că fără acoperiș ea n-ar fi o casă, ar fi cel mult o casă incompletă, neterminată. Putem spune, de asemenea.

Note:

După o atentă lectură a textului lui Bataille și cu acordul editorului francez, am selecționat pentru traducerea românească o parte din notele pentru Suveranitatea care apar în volumul VIII din *Œuvres complètes*. Am eliminat, pentru facilitarea lecturii, referințele la manuscrisele bataillene, referințe cu o valoare pur bibliografică, și am ales doar acele fragmente compacte care continuă reflecția din textul propriu-zis al *Suveranității*. Fiind vorba de o lucrare neîncheiată și nepublicată ca atare de autorul însuși, am fost obligați să procedăm la o asemenea selecție între variantele de lucru și între notele corespunzătoare textului. Astfel, am numerotat de la 1 la 7 cele mai importante note. [N.J.]

că un rege fără ungere n-ar fi cu adevărat și într-un tot un rege. Dar dacă toată lumea ar crede că regele a primit ungerea, când de fapt el n-a primit-o, în conștiința regelui n-ar exista nici cea mai mică diferență. Lucrurile n-ar sta la fel dacă toată lumea ar crede că o casă are un acoperiș, când de fapt îi lipsește. Pe de altă parte, anumite popoare au putut să aibă regi care n-au fost unși: nimeni n-ar putea spune pentru asta că ei n-au fost adevărați suverani. Dacă undeva s-ar

construi pretinse case fără acoperiș, am spune că le lipsește ceva pentru a fi adevărate case. Dacă e vorba de o lucrare utilă, o casă este o lucrare utilă, dar regele nu este o lucrare utilă. În acest punct, există o oarecare confuzie, iar înverșunarea de a reduce totul la utilitate supunând spiritul omenesc a făcut ca suveranii să fie ei înșiși considerați ca servind la ceva. Ei trebuiau să guverneze... Dar guvernarea este atât de puțin rațiunea de a fi a regilor încât pare într-un totul de înțeles celebra formulă: „Regele domnește, dar nu guvernează”. În realitate, ea nu e de înțeles sau, mai degrabă, această formulă: „regele domnește” nu are decât un sens: un individ circumscris în așa fel încât să nu poată face nimic inteligibil nu face nimic inteligibil. Asta presupune că, fiind explicit înzestrat cu tot ce e necesar, el n-are nimic util de făcut, în principiu... Desigur, inteligibilul și utilul se întâlnesc, iar partea de exagerare din afirmațiile mele, dincolo de lipsa de rigoare de obicei prezentă când e vorba de a judeca acțiunile omenești, reclamă o simplă rezervă. Actele unui rege nu sunt de la un capăt la altul neinteligibile, însă există în ele o iraționalitate esențială care le asigură caracterul suveran. Bunăoară, vânătoria nu este o acțiune neinteligibilă, este chiar acțiunea utilă prin excelență, deoarece, la originile umanității, vânătoria a trebuit să fie exercițiul pe care se întemeia întreg posibilul. Dar vânătoria, pe bună dreptate, n-a fost niciodată asimilată lucrărilor servile, așa cum sunt în mod normal lucrările utile.

[2]

Chiar dacă admitem că valoarea sa relativă ca teoretician e legată de înfrângerea sa în calitate de conducător de joc, asta ar dovedi pur și simplu superioritatea practicienilor asupra teoreticienilor și n-ar veni împotriva evidentei insuficiențe a teoriilor troțkiste pe măsura unor evenimente care nu încetează, în aparență, să-i depășească pe toți cei care le trăiesc.

Este adevărat că, pe acest plan, non-comunistul pare cel mai dezarmat cu putință. (Spun „non-comunistul” și nu inamicul comunismului sau partizanul vreunei alte doctrine.) În principiu, spiritul incapabil de a acționa nu este îndepărtat doar de sursele de informare, ci și de o experiență pe care numai acțiunea i-ar fi putut-o furniza. Singurul precedent pe care-l pot invoca este cel al lui Hegel, care a oferit înțelegerii evenimentelor revoluționare franceze o deschidere pe care actorii nici măcar n-au putut-o întrevedea. Dar

numele lui Hegel nu este singurul redutabil (uneori extrema dificultate mai degrabă încurajează decât blochează): el indică direcția în care se poate exercita o reflecție, care nu depinde de nimic. Nu mai este vorba de a introduce dezvoltările în perspective intelectuale elaborate pentru a le conduce la bun sfârșit, ci, în fața acestor dezvoltări în curs, de a defini o reprezentare a lumii din care ele își pot extrage un sens. (Desigur, această manieră de a vedea ar fi ea însăși lipsită de sens dacă n-ar putea conferi un sens acțiunii istorice care continuă să se desfășoare.)

Mi se pare necesar, în această privință, să reamintesc diferența fundamentală dintre doctrina lui Hegel și cea a lui Marx. Hegel are în vedere totalitatea datului, tot ceea ce s-a petrecut, tot ceea ce omul a devenit pentru el însuși în timp, până în momentul în care a devenit omul împlinit. El vorbește de un ansamblu. Marx nu reține din perspectivele coerente ale lui Hegel decât un aspect, cel al luptei de clasă, desprins de imensa panoramă în care se organizau toate posibilitățile oamenilor (toate posibilitățile ființei). Marx surprinde posibilitatea particulară care este schimbarea lumii pornind de la lupta de clasă; el nu se interesează de ansamblu. În cele din urmă, și pentru multă vreme, gândirea lui Hegel a căzut în uitare. Și nimeni, după Marx, n-a încercat să integreze experiența acțiunii revoluționare în noile perspective de ansamblu asupra a ceea ce este. Nimeni, cel puțin, până în zilele noastre¹. Acțiunea comunistă s-a dezvoltat ca și cum orice filosofie, orice gândire pentru care ea n-ar fi obiectul central n-ar avea niciun interes.

[3]

Voi pleca de la valoarea fundamentală care se află în joc în feudalitate, și anume suveranitatea. Negarea modernă a acestei valori a justificat unele simplificări asupra cărora trebuie să revenim. Putem să ne întrebăm dacă *suveranitatea*, principala preocupare a epocilor prer evoluționare, și împotriva cărora au fost făcute toate marile revoluții, merită absența de interes pe care o cunoaște astăzi, când înțelegem cu greu rolul inițial (darul de a provoca trăsnetul) pe care l-a avut în crizele politice majore.

Note:

1 în zilele noastre, în orice caz, gândirea lui Alexandre Kojève și cea a lui Eric Weil tratează deopotrivă schimbarea limitată și sensul global al lumii.

[4]

Acest capitol (fără titlu) și capitolul patru din partea a patra au fost publicate în Monde Nouveau – Păru (numerele 101 – 103, iunie-septembrie 1956) sub titlul Suveranitatea... Păru începe cu paginile următoare, rezumând capitolele precedente:

I. De la suveranitatea tradițională la comunism

§ 1. Suveranitatea considerată ca „scop” al omului, opusă muncii, care nu este decât un „mijloc”.

Pot să tratez sub numele de suveranitate o realitate istorică particulară. Cuvântul desemnează astfel o formă de suveranitate dată, precum suveranitatea unei națiuni, în opoziție cu o altă națiune, ale cărei decizii nu sunt libere.

Dar există o problemă mai generală, vizând suveranitatea ființei umane. Precum în cazul națiunii, este vorba de autonomia deciziilor.

Aceasta nu e o problemă familiară. Nimeni nu o pune în lumea actuală, în care e mai ușor – și în care pare suficient – să se vorbească despre libertate. Dacă nimeni nu o pune, problema se pune totuși: este vorba de a ști ce este, sau cel puțin ce-ar fi, o ființă autentic suverană. Să luăm, de exemplu, cazul unui contabil ocupat cu scriptele sale. Nimic nu se opune libertății contabilului. El este într-adevăr ocupat, dar este ocupat în mod liber. El a putut să decidă în mod liber să alieneze într-un punct libertatea sa. Numim de obicei libertate ceea ce nu este decât o libertate la care am renunțat în mod liber. Decizia contabilului a fost autonomă în ziua în care și-a acceptat munca, el este deci o ființă liberă, dar nu și o ființă suverană. Este suveran numai cel a cărui decizie depinde, în clipă, exclusiv de „bunul său plac”.

Această definiție răspunde unui sentiment care a fost odinioară destul de răspândit, dar care astăzi nu mai este deloc așa cum era în trecut. De aceea, avem acces la el în sensul cel mai vag cu putință. Sentimentul de suveranitate se referă la ființe diverse a căror suveranitate se definea de fiecare dată empiric, istoric. „Bunul-plac” al regelui francez trebuia să capete, fără îndoială, un sens juridic limitat. Există totuși un aspect al „bunului-plac” ce ne permite cel puțin să ne apropiem de sensul care trebuie acordat în cele din urmă suveranității: expresia însăși se opune în principiul său acestor limite de fapt pe care le capătă suveranitatea reală sau imaginabilă. Suveranitatea aparține numai cel”: – *n* opune această negație de principiu la tot ceea ce limitează autonomia deciziilor sale. Dacă lucrurile stau astfel, nicio

definiție empirică a suveranității unei ființe date nu are prea mult sens. Ceea ce contează este întotdeauna caracterul suspendat, revocabil, al unei limite de fapt, dacă nu în raport cu o anumită suveranitate dată, cel puțin în raport cu acea suveranitate insesizabilă, mereu dincolo de posibil, care conferă un sens suveranității date în măsura în care aceasta se apropie de el. Există totuși o opoziție mereu sensibilă ce indică direcția în care trebuie să situăm ceea ce este „suveran” în raport cu subordonatul, ceea ce, în raport cu un scop, nu este decât un mijloc. Am întotdeauna de ales, în fiecare moment al vieții mele, între solicitarea prezentului și cea a viitorului. Pot să mă odihnesc sau să mă mișc, pot să mănânc, să beau sau să mă abțin, să respect o regulă sau să o încalc, să mă joc sau să fac ceva util. În primul caz, doresc satisfacția imediată; în cel de-al doilea, am în vedere interesul ulterior. Este vorba, în primul caz, de rațiunea mea de a fi, de scopul meu, iar în al doilea de mijlocul pe care-l folosesc în serviciul acestei rațiuni de a fi, al acestui scop. În principiu, morala angajează în al doilea sens, dar dacă își întârzie scadența, vine momentul în care, o dată cerut efortul, trebuie acordată recompensa. Se spune că trebuie să mâncăm pentru a trăi și nu să trăim pentru a mânca. Mai trebuie să spun, la sfârșit, pentru ce scop trăiesc, să definesc valoarea suverană în vederea căreia *sunt*.

Problema suveranității nu se pune deci în mod vag. Cu toate acestea, e dificil s-o punem, e dificil să-i răspundem. Acesta ar trebui să fie, e drept, ultimul cuvânt al moralei, dar majoritatea demersurilor moralei rămân ascunse. Morala propovăduiește binele, binele este avantajul semenului meu. Este, în fond, avantajul oamenilor. Dar comerțul umplând magazinele e singurul care definește acest avantaj. Să ne îndreptăm dintr-odată atenția asupra a ceea ce de obicei ne scapă. Care este scopul pe care-l satisface comerțul, adică bunurile pe care le pune la dispoziția celor care pot să le cumpere? Mai întâi mijloacele de subzistență... Dar nu este asta oare, pentru noi, partea neglijabilă? Ceea ce căutăm privește, dincolo de mijloace, scopurile pe care le urmărim și cărora comerțul le răspunde în mod deschis, atunci când morala se eschivează. Nu voi insista asupra diferitelor „distracții” pe care comerțul le oferă indivizilor. Asta nu înseamnă că ar fi neînsemnate. Dar, dacă facem excepție de profundele posibilități ale artei (care, deși se întâlnesc cu comerțul, rămân totuși destul de libere), nimeni n-ar prezenta distracția ca scopul suveran pe care și-l

propun oamenii; distracția, pe de altă parte, nu este nicidecum disimulată, și chiar dacă ea se prezintă adeseori ca un mijloc (precum cursele de cai al căror scop ar fi îmbunătățirea rasei cabaline), asta nu ne poate împiedica să-i remarcăm sensul veritabil: distracțiile, care sunt veritabile scopuri, în ansamblul lor, sunt totuși scopuri minore. Lucrurile nu stau la fel cu *căutarea rangului*, sens ascuns, dar profund, al unei părți importante a cheltuielilor noastre, la care, neconținut, ne invită mișcarea comerțului. Adevărul fundamental, pe care comerțul îl acuză în precizia sa, dar care ne vine din toate părțile, este că umanitatea se agită, în mod global, dincolo de căutarea mijloacelor de subzistență, într-o neîncetată gravitație pe scara socială. Acestei scări noi îi cunoaștem mai întâi vârful, și anume ființa pe care istoria o numește în mod universal *suveran* (cel care este deasupra; îi dă și niște nume al căror sens este mai puțin clar, precum cel de rege). Va părea bizar să afirmăm că fiecare dintre noi, în sordida-i activitate, încearcă să se apropie de sfera regală. Această perspectivă rămâne totuși, pentru cei care o cunosc destul de bine, cheia întregului trecut. Pentru prezent, trebuie s-o completăm precizând că sfera dominantă nu este neapărat cea regală. Totuși, snobismul nobiliar, în societatea burgheză, domină încă sferele înalte, în mod direct sau nu; el comandă conduitele cele mai importante ale vieții. Este adevărat că, pe treptele inferioare, nu mai există un model care să ordoneze cheltuielile familiilor modeste în căminele lor. Dar această diferență nu introduce decât o dezordine fără anvergură, care guvernează mediocritatea comică a cheltuielilor ostentative ale micilor-burhezi. Aceste cheltuieli nu s-au redus. Un efort sporit continuă să fie depus pentru a dobândi mobilele care „te fac bogat”. Bogăția este poate mai puțin glorioasă, dar ostentația confortului, succedând celei a unei realități mai puțin prozaice, nu schimbă nimic din asta. Este vorba tot de a părea mai sus pe scara demnității.

În definitiv, această gravitație este profund umilitoare. Ea este pe cât se poate de comică în lumea burgheză, dar nu contează atât de mult să știm dacă rătăcim, în căutarea scopurilor noastre. Rătăcim individual, dar mișcarea globală a oamenilor, pe care o impune atracția generală, nu ne poate înșela. Ceea ce atrage masa este existența unei regiuni în care ființa umană acționează în mod suveran. Atracția, în ansamblul său, de fapt maimuțarea, desemnează în ochii noștri scopul nostru suveran, care constă în a nu fi reduși la starea mizerabilă

de mijloc, ci de a fi, pe cât se poate, *ceva pentru care se face munca utili: o ființă suverană*. În chip esențial, aceasta desemnează o viață pe care n-o mai guvernează un calcul al unor avantaje ulterioare. Viața suveranilor din trecut a răspuns – în mod grosier – dar a răspuns acestei exigențe. De aceea istoria suveranilor și a celor care, de departe, s-au străduit să le semene este istoria umanității în căutarea scopului său. Această istorie este nefericită, însă ea scoate la iveală tocmai prin absurdele sale rătăcirii – puternicul și miraculosul care magnetizează, dincolo de rezultatul material pe care-l caută munca.

§ 2. *Despre raportul dintre demnitatea umană și interdict, considerat în acordul său paradoxal cu transgresiunea*

Acest fel de a vedea este pozitiv și nu conduce înspre reprezentări confuze decât în măsura în care oamenii au amestecat, dintotdeauna, în extraordinare implicații mijloacele și scopurile activității lor.

Găsim aceste implicații de la bun început în trecerea de la animal la om, trecere ce ține de conduita esențială a minții umane pe care au introdus-o interdicțiile. Acestea au modificat felul în care animalul își satisface nevoile sale animale, felul de a mânca, de a evacua, dar au vizat în primul rând două domenii, cel al morții, pe de o parte, și cel al reproducerii, pe de alta. Oamenii se disting printr-o putere de a aștepta în pace, de a întârzia satisfacerea, de a înfrâna și uneori de a domina impulsul brusc. Ei au pus reguli în locul neîncetatei promiscuități sexuale. Au avut grijă să separe domeniul blestemat în care bântuie violența morții – considerată drept contagioasă – de regiunea în care se desfășoară viața pașnică de toate zilele. Interdictul vizând aspectele multiple ale morții este cel a cărui existență ne este cunoscută din vremurile cele mai vechi. Practica înhumării e deja sigură în timpurile paleoliticului mijlociu, când omul de Neanderthal nu avea încă profilul fizic ce-l distinge astăzi și la care n-a ajuns decât în paleoliticul superior. Existența interdictului sexual (a unei activități sexuale pe care o limitează anumite reguli) nu ne este cunoscută decât prin istorie, dar trebuie să ne gândim că munca, a cărei origine este mai veche decât omul de Neanderthal, în același timp în care a făcut moartea sensibilă, a rânduit o lume pe care violența liberei activități sexuale o tulburase (așa cum o tulburase moartea, în primă instanță). Erau încă oameni prinși în animalitate, dar care munceau, care au trebuit să așeze la adăpost de dezlănțuirile sexualității și ale morții

lumea în care au elaborat posibilitățile muncii, în care au conceput o activitate subordonată unor scopuri ulterioare, o activitate practic rezonabilă.

[5]

Dar lucrurile se complică din clipa în care demnitatea *suverană* (sau divină) nu pare să fi lipsit, în mintea omului arhaic, animalului și în clipa în care transgresiunea și suveranitatea regilor sau a zeilor se asociază. Cel mai deconcertant pentru noi este că, într-un anumit plan, cel al interdictului, demnitatea sa a așezat omul deasupra animalului; că, într-un alt plan, cel al transgresiunii, esență a *sacralului*, animalul a putut să pară mai sfânt decât omul (adeseori, zeii și animalele se confundă): asta înseamnă că transgresiunea interdictului reprezintă în mod esențial revenirea, e drept reglată, supusă unor limite, a impulsului animal, devenit *divin*.

Violența cedează în general în fața înfăptuirii vieții, dar sistemul nu are echilibru decât în alternanța momentelor raționale ale muncii și a tumulturilor dezlănțuite ale sărbătorilor. Suveranul, pe care-l domină în cele din urmă violența, încarnează această compoziție savantă în care ordinea se dezvoltă cu siguranță... în așteptarea unei proxime dezordini, în care bucuria dezlănțuirii este cu atât mai liberă cu cât este mai previzibilă încetarea ei. Suveranul garantează alternanța fazelor și le plasează sub semnul sărbătorii, care, în succesiunea timpurilor, introduce tocmai *momentul suveran*.

[61]

Suveranul, precum moartea și precum frenezia care eliberează sexualitatea, face disponibilă” o forță periculoasă, dar pe cât este sursa ei, pe atât o și menține în limitele sale. Dacă moare brusc, virulența energiei se poate dezlănțui fără măsură (la moartea regelui, în anumite populații, elementele cele mai active dezlănțuiau o furoare stăpânită de obicei, se răspândeau pe străzi și ucideau la întâmplare...). Dar dacă suveranul slăbește, numai moartea poate reintroduce violența necesară vieții. Regele este atunci sacrificat și, murind, reintroduce principiul violenței și al dezlănțuirii specifice morții, care este același cu cel al suveranității și al pângăririi.

§ 3. *Existența umană veșnic pe baricade sau unitatea fundamentală a demnității umane și a demnității suverane în negarea datului*

Lumea umană nu este în cele din urmă decât un hibrid al

transgresiunii și al interdictului, astfel încât numele de *uman* desemnează întotdeauna un sistem de mișcări contradictorii, unele neutralizând o violență pe care n-au eliminat-o niciodată în întregime, iar celelalte dezlănțuind-o, dar în certitudinea stării liniștite care va urma. Numele de *uman* nu desemnează așadar niciodată, așa cum l-au desemnat mințile cele mai simple și mai pașnice, o poziție stabilizată, ci un echilibru precar, specific pentru calitatea umană. Demnitatea de om se leagă întotdeauna de o combinație de mișcări care se contrazic.

În ordinea suveranității tradiționale, al cărei principiu este de a nu aparține lumii lucrurilor (muncii), demnitatea nu provine nemijlocit din obiecte, ci din subiect. Ceea ce este propriu suveranului e violența energiei care este mai întâi o calitate – magică sau, pe un plan inferior, militară – a persoanei sale. Dar suveranul se străduiește în egală măsură să acționeze și să domine lumea lucrurilor. Calitatea suverană alunecă inevitabil de la persoana care posedă lucrurile la lucrurile posedate. Suveranul nu este atât această persoană, purtând un nume sau altul, ci posesorul unor domenii, al unor rezidențe regale. Este adevărat, aceste domenii pot împrumuta de la persoana regală, care le posedă, o valoare care nu mai este doar obiectivă, iar demnitatea pe care ea o conferă, care le este atașată, poate fi subiectivă. Regele însuși, în măsura în care un element subiectiv, propriu persoanei sale, îi conferea în ultimă instanță regalitatea, rămânea în afara acestei subordonări a persoanei față de lucru. Dar, în ansamblul societății, în mod progresiv, rangul a depins de bogăție și nu bogăția de rang.

Această alunecare istorică n-a avut loc o singură dată, ci, în istoria popoarelor, de fiecare dată când aceleași condiții au fost întrunite. Numai degradarea profundă care începe cu societatea burgheză a avut loc, pentru prima dată, în vremea noastră. În societatea noastră burgheză, într-adevăr, „diferența” care se stabilește între „ranguri” se înfățișează în lumina cea mai sărăcăcioasă cu putință. Datorită acumulării bogățiilor, în vederea unei producții industriale din ce în ce mai mari, societatea burgheză este societatea lucrurilor. Ea nu este, cum era societatea feudală, o societate a persoanelor. Nu mai este o societate a regilor, a episcopilor, a prinților, învârtoșați în demnitatea lor subiectivă, ci o societate a obiectelor care sunt uzinele, produsele manufacturate, bogățiile. Obiectul, evaluabil în monedă, contează acum mai mult decât *subiectul* care, atunci când se

află în dependență de *obiecte* (în măsura în care le posedă), nu mai există cu adevărat pentru el însuși și nu mai deține o veritabilă demnitate. La drept vorbind, în sânul societății burgheze, grija pentru demnitatea personală nu lipsește, numai că ea sfârșește prin a se subordona dorinței de a poseda bogății, lucruri. În ordinea feudală, în aparență, demnitatea era independentă de această posesie: în realitate însă, depindea de ea din ce în ce mai mult, dar grija pentru o demnitate umană (care tinde, în esența sa, să fie suverană) devine numai în condițiile actuale grosolana caricatură a mișcărilor pe care le-am descris. Eforturile noastre disperate se golesc de sens acolo unde nu mai au ca rezultat, nemijlocit sau nu, suveranitatea autentică, ci contrariul său, care este lucrul sordid, și împovărarea celui care-l crede suveran. Prestigiul momentelor suverane (în care nimic nu contează mai mult decât clipa, decât strălucirea clipei) a rămas, în principiu, considerabil. El determină încă o caricatură de demnitate. Felul de a mânca și de a evacua, aversiunea de principiu pentru crimă, respectarea regulii sexuale și a decenței, felul de a se îmbrăca și de a-și împodobi casă, folosirea unor procedee recente ale tehnicii constituie un cadrul de interdicte în care, teoretic, momentul suveran este posibil, este așteptat... Dar cadrul e gol!

Adenda

ADENDA. Nietzsche și comunismul.

Plan primitiv:

I. Comunismul și omul în general.

II. Teoria interdictului.

III. Nietzsche sau suveranitatea. Lumea modernă.

IV. Slăbiciunea comunismului în plan practic – utilitatea sa de contradicție, singura care poate să-i garanteze un sens la nivelul suveranității.

V. Suveranitatea absolută și locul său în lume.

Plan final:

I. Echivalența și distincția.

II. Deriva comunismului și „tragedia generală”.

III. Interdictele.

IV. Nietzsche și interdictele.

V. Problema generală a valorilor. Suveranitatea necesară.

Dumnezeu este o coniectură:

cine ar absorbi însă, fără să moară, chinurile acestei coniecturi?

Zarathustra

Gândirea autentică a lui Nietzsche a dispărut în întregime odată cu el. Focul aprins de el nu mai este întreținut de nimeni.

Note:

Am preluat în traducere fragmentele adunate sub numele provizoriu „Nietzsche și comunismul” (text distinct, desigur, de capitolul cu același nume al cărții de față). Aceste fragmente, scrise în 1951, înaintea lucrării de față așadar, constituie, după mențiunea editorului francez, baza de la care va porni Bataille în compunerea *Suveranității* (al cărei titlu inițial era: *Nietzsche și comunismul, sau suveranitatea*) (N.T.).

Există comentarii, însă îl tratează ca pe un mort, pe o masă de disecție. Nu s-a găsit nimeni care să revendice cadavrul și să mențină vie o operă care este mai puțin filosofie, cât febră și posibilitate de contagiune.

Uneori, gândindu-mă la această platitudine, mă cuprinde o adevărată oroare. N-aș putea să suport aceste aprecieri inconsecvente, mai veninoase decât insultele. (Trebuie să mă folosesc aici de un paradox: am sentimentul unei femei ce așteaptă violența sentimentelor și care găsește în patul său, atunci când se trezește, un bărbat amabil care nu voise mai mult decât un moment de beție. – în plus, am aceeași impresie despre cititorii mei care abordează cel mai adesea cărțile mele cu lejeritate și, mai rău, care văd în ele o afinitate cu inconsistența lor sentimentală.) în ceea ce-l privește pe Nietzsche, nu există cu siguranță nimeni altcineva care să reclame cu mai multă hotărâre alegerea. Dacă nu avem nici măcar curajul să ne *imaginăm* posibilitatea de a merge până la capăt, ne rămâne cel mult o rafală de vânt, un curent vijelios de ape care ne surprinde și ne forțează interesul: o zadarnică bogăție ce oferă imaginației dezabuzate momente de paradă și modalitatea de a se amăgi pe sine însăși cu ușurință. În caz contrar, e de ales...

Îndelungata rigoare fără de care gândirea lui Nietzsche este inaccesibilă nu poate fi, de fapt, încăpățânarea ursuză și ostilă a ascetului, nici imensul și aridul travaliu din care provine coerența gândurilor. Exigența sa nu este însă inferioară, ci *mai mare*; într-adevăr, consecința extremă și extrema energie a conduitei specifice sfințeniei sau acel tip de dăruire intimă și inepuizabilă specifică științei sunt, pe lângă ea, tot atâtea lucruri la îndemână.

Într-un anume sens, sunt chiar false rigori dacă ne gândim la acea extremitate a rigorii care este, inevitabil, absență de *rigoare*. Nu ne este dat tuturor să excelăm în dezordine și neputință și să dispunem, /a *întâmplare*, pe scena infinită a solitudinii, de toate posibilitățile omului... Astfel tranșate, rigorile *facile* nu sunt aici decât măsura acelor virtuți în care nu se poate decât excela. Căci nu e vorba de nimic altceva decât de a *fi în mod suveran*, decât de a trăi o clipă, fără să insistăm asupra ei, într-un soi de farmec al indiferenței ce nu este subordonat nici unui scop decât clipei înseși. *Fericirea suverană* este prin esență perisabilă.

Nimeni nu-l poate citi pe Nietzsche în mod autentic fără „să fie” Nietzsche. I-a fost dat lui Nietzsche să vină la ziua judecării, să o provoace chiar, să meargă în întâmpinarea ei, atât în sensul opus ei, cât și înspre mântuire. În punctul de cotitură în care se afla, pierduse posibilitatea de a servi/: nu era nimic care să i se pară demn de a fi *servit*, trebuia deci *să fie* el însuși *suveran*, să refuze să depindă ceva care l-ar putea subordona. Venise momentul în care nu se mai punea problema amânării, făcând, de exemplu, *ceva* care ar servi cândva la *altceva*.

Fără îndoială, în cazurile obișnuite, fiecare are puterea să smulgă servituții acțiunii clipe trecătoare, însă doar pe furate, fără deplina conștiință ce conferă stării trăite valoarea suverană. Pentru aceasta, doar o clipă *perfectă* este potrivită, pentru că altfel un sentiment de zădărniciie, de insuficiență, de dispreț față de sine ne va distruge. Este un sentiment pe care-l slăbește doar o acțiune subordonată unui oarecare moment îndepărtat, o acțiune *utilă* grație căreia, într-o zi sau alta, cel puțin așa credem, vom face față fără ezitare nevoii de a *fi*. Departe de a ne ținti scopul, preci-pitându-ne asupra mijlocului, avem varianta unui efort util ce pare a ne apropia de scop, dar care nu este în fond decât o mărturisire: știm de fapt că nu avem puterea să *fim* scopul, *să fim* acel ceva pentru care merită să muncești. Acesta e jocul economiilor pentru bătrânețe, pentru vremurile când nu vom mai avea în mod clar posibilitatea de a fi pe deplin, de a *fi în mod suveran*, cum *este* fără îndoială tot *ceea ce este*, ceea ce nu servește la nimic, ceea ce nu poate niciodată să fie un mijloc în vederea unui scop.

În principiu, acea zi a judecării despre care vorbesc ar putea fi considerată ca fiind valabilă pentru toți. În acest sens, nu înseamnă

nimic faptul că pretutindeni oamenii continuă să servească: îl servesc pe Dumnezeu, statul sau revoluția. Sau se înhamă la vreo întreprindere cu un profit oarecare, public și privat deopotrivă. În cel mai bun caz, dacă se conduc în mod suveran, o fac de-o manieră perfidă: nu numai că le ascund și celorlalți indiferența

Note:

1 Este contrariul mântuirii.

față de utilitate, ci o ascund și față de ei înșiși. În ochii lor, acest tip de conduită inutilă sau falimentară este o glumă, căci nu sunt gata s-o ia de la capăt; sau e vorba de o relaxare, ce nu poate să împiedice ca a doua zi să fii din nou serios. De altfel, inconștiența nu este atât de rară. Și nici comedia: se întâmplă să ne placă dezinvoltura, dar în fapt nu facem decât să o mimăm, în timp ce, subtil și pe ascuns, imprudentul din noi restabilește situația.

La limită, indiferența... însă moliciunea sa îl scârbește cu timpul pe cel indiferent.

Intenția mea nu este totuși numai de a evidenția semnificația lui Nietzsche cu criteriile comunismului sau cea a comunismului cu criteriile lui Nietzsche. Aș putea să afirm acum că aceste criterii comune, această așezare a lor pe un același plan, au cu siguranță meritul de a scoate la iveală caracteristicile fundamentale ale unuia și ale celuilalt și în general problema centrală a vieții omenești.

Acest mod de a vedea lucrurile face loc unei critici *profunde* a comunismului animată de dorința de a înțelege și nu de a distruge. Mi se pare cert că lumea viitoare, în cazul în care civilizația nu se va lăsa pradă unei distrugerii masive a echipamentelor, va fi opera comunismului, oricare ar fi ieșirea din actualul război. Această operă degajează însă, cu necesitate sensul gândirii lui Nietzsche și îi înfățișează rolul esențial.

Contestând valorile întregului trecut și punând în prim-plan interdictul de a exploata aproapele, comunismul dezvăluie lumea, însă metoda de gândire inventată de Nietzsche se întâlnește chiar în acest punct cu comunismul: pentru această metodă, nu există valoare a trecutului care să nu fie contestabilă. Și, la urma-urmei, orice valoare este contestabilă pentru că e legată de exploatare. De la nașterea civilizației până acum, exploatarea unei părți a oamenilor a fost singurul mijloc al umanității de a fi liberă, cu alte cuvinte, singurul mijloc de a conferi valoarea supremă producției mijloacelor de

existență, în special mijloacelor de producție. Interdictul aruncat asupra exploatării pune în cele din urmă problema fundamentală: de fapt, nu sclavul a fost cel prejudiciat în exploatare; nu faptul că un mare număr de oameni au fost victime este defectul major al vechilor societăți. Victima cu adevărat mutilată este existența suverană a omului, oamenii suverani care au pierdut adevărul suveranității: faptul de a nu fi aservit la nimic, de a nu avea nicio obligație în această lume. Însă ei se subordonau, se supuneau acestei obligații: trebuiau să asigure exploatarea atât pe plan militar, cât și pe plan religios. Ceea ce este divin în lume a fost pus în slujba unor instituții al căror sens fundamental era să asigure printr-o servitute oarecare a nefericiților fericirea oamenilor suverani.

În acest sens, efortul epuizant al lui Nietzsche a eliberat suveranitatea de orice servitute. Însăși ideea de Dumnezeu era simbolul și forma împlinită a *punerii în serviciul* ordinii existente a unei părți ireductibile a ființei. Ființa nu poate fi în întregime redusă !! a mijloacele de a fi, acesta este sensul ultim al lui Dumnezeu, însă Dumnezeul teologiei pozitive, cel care dă ființei sensul său prim, are următoarea obligație: el este însărcinat să asigure pe toate planurile posibilitatea de a fi. Sentimentul suveran al morții, al absenței lui Dumnezeu, este sentimentul absenței nelimitate de garanție, al urii față de orice garanție, sentiment care este însăși soarta existenței suverane. O suveranitate ce nu servește la nimic este în același timp slăbiciunea și împlinirea ființei umane. Nimic nu este mai greu, însă aceasta este menirea inevitabilă și libertatea divină a oamenilor, și nimic nu este mai oribil, nimic nu este mai voluptuos.

Asumând ansamblul problemelor pe care le pune posibilitatea unei existențe suverane, ostilă față de tot ce i-ar putea limita suveranitatea, Nietzsche n-a sesizat întotdeauna cu claritate consecințele acestei voințe radicale. El avea uneori speranța naivă de a împăca acest mod de viață cu puterea.

Este adevărat că odinioară puterea putea fi primită și că doar cei care i se supuneau aveau rolul de a dispune de ea. Însă modul de existență implicat în opera lui Nietzsche este în orice caz cel mai inadecvat și mai zadarnic cu putință, atunci când, astăzi, se urmărește câștigarea puterii politice. Pe de altă parte, Nietzsche a insistat asupra unei alte posibilități, căreia îi indică destul de limpede urmările: o viață suverană, cu adevărat suverană, ar putea fi obscură, neputincioasă,

dacă ar fi dusă de oameni a căror condiție ar fi inferioară celei a muncitorilor.

Voi încerca să analizez acest ansamblu... urmând o metodă riguroasă, aceea a analizei... care începe printr-o analiză a interdictelor. Mai trebuie dată următoarea indicație: Nietzsche dorea înlăturarea tuturor interdictelor, îndeosebi a celui principal. Este însă important de adăugat că a făcut-o cu conștiința profundă a sensului fundamental pe care îl au interdictele în viața omului. Prin asta el diferă profund de cei care, înlăturând interdictele din comoditate, dovedesc neconținut că sensul lor le scapă.

Interdictul secundar asupra urii de rasă

Firește, un interdict secundar lovește la cel mai înalt nivel aceste reacții imediate. Interdictele prime ating rasele". Ar fi grosolan să dăm prea multă importanță acestor tipuri de făcături. În lumea în care ne mișcăm *realmente*, cea mai mare parte a operațiilor intelectuale e trucată. Iraționalul este *explicat*, iar poliția limitează *discuția* posibilă (altfel cum să-i judecăm pe dezertori?), însă decât să „iraționalizăm” o judecată a rațiunii este mai ușor – și mai puțin costisitor – să explicăm iraționalul și să dăm valorii șchioape cârja astfel fabricată a poliției.

N-are importanță, totul se întâmplă, de altfel, în obscuritatea în care se pierde claritatea primă. Fiind în mod esențial acel om ce nu are alt sens decât calitatea egal repartizată a ființei umane, omul avut în vedere de comunismul modern a primit într-o a doua fază o calitate pe care indivizii o au în mod inegal. Comunismul a limitat într-un anume punct – într-un singur punct, ce-i drept – sensul cuvântului uman. Cel care oprimă, care exploatează oameni la fel de demni de considerație ca și el este exceptat de la genul uman. Cel care exploatează un om: comunismul numește aceasta „exploatarea omului de către om”. Există însă o judecată implicită în această formulă: omul, oricare ar fi el, are o valoare profund inalienabilă astfel încât faptul de a-l oprima, de a-l exploata îl privează pe opresor de această valoare umană. Dacă vrei, comunismul recade prin aceasta tocmai în separația pe care vrea să o nege. El evaluează la rândul său indivizii, guvernele sau

Note:

o! Cf. mai sus capitolul „Echivalența și distincția”, § 4 (Nota editorului francez).

clasele, după gradul de respect față de noul interdict al oprimirii, potrivit căruia un om este inuman dacă îi oprimă pe alții.

Comunismul a fost primul care a îndeplinit promisiunea Evangheliei punând opresorul la baza scării: oprimarea celui alt retrace din punctul său de vedere valoarea suverană dată de apartenența la genul uman. Astfel, spre deosebire de principiul care l-a fundamentat din punct de vedere moral, comunismul, atribuind omului în general o valoare deplină, sacră și suverană (dată necondiționat speciei înseși), neglijează aceste forme obișnuite de umanitate, precum viața „încântătoare” sau corecția relativă a diplomației și a poliției. El neglijează ceea ce era bogat și reușit într-una dintre civilizațiile cele mai fericite, căreia se mulțumește să-i acuze originea burgheză. Dacă menține principiul unei judecări calitative, în schimb este rudimentar și nu poate să înlocuiască multiplele *distincții* ale unei societăți umanizate.

Primordialitatea mai mult sau mai puțin „umanului”.

Încă o dată, nimeni nu poate să facă trecerea de la aceste argumente la proasta fundamentare a comunismului. În schimb, o îngustime atât de evidentă lărgeste cu siguranță orizontul, iar această sărăcire a omului are probabil puterea să-l îmbogățească, în orice caz, acțiunea afectează principii ce nu garantează niciodată imobilitatea lucrurilor. Însă dacă, din orbire, un dat ineluctabil poate fi neglijat, asta nu înseamnă că e mai puțin dat sau mai puțin ineluctabil. Distingem în cele din urmă cu claritate următorul lucru pe cărările colbuite ale acțiunii:

Aparent nimic important: doar o subtilitate, zadarnic malițioasă:

— *Dacă omul „în general” este demn de respect, mișcarea ce fundamentează acest respect în origine nu este oare tocmai mișcarea ce-l face nedemn de respect pe cel care nu s-a comportat „omenește” – sau care s-a comportat mai puțin „omenește”?*

Cu alte cuvinte:

— *Dacă omul e respectabil, este pentru că i-a fost rușine de el însuși (de animalul, de natura care este mai întâi din punct de vedere material).*

Sau, mai mult:

Omul universal al comunismului este astfel – valoarea sa este atât de mare încât e o crimă să fie exploatat – grație vechiului „blestem al omului de către om” 2.

Omul „societății fără clase” este „fără clasă” tocmai datorită

diviziunii în clase a umanității. Comunismul neagă zadarnic mișcarea din care își trage forța – respectul datorat omului nu are sens decât dacă, în principiu, rămâne solidar, cel puțin la nivel general, cu imensa mișcare de contestare a umanității celorlalți. Omul demn de respect este uman, în sensul cel mai vag al cuvântului, pentru că și-a renegat animalitatea primă. În măsura în care e om, el nu este nicidecum dat în universalitatea a ceea ce este (a ceea ce el este pur și simplu), ci într-o negație *mai mult sau mai puțin* netă, dar și *mai mult sau mai puțin* ipocrită, a ceea ce este totuși acest *natural*, ce se va reîntoarce cu repeziciune.

De aici decurge un soi de nefericire interminabilă. De la bază către vârf, o neputință relativă de a ne delimita de ceea ce suntem ne trădează viața, care nu poate fi cunoscută niciodată decât printr-un ecran de minciuni și de pretenții.

În aceste condiții, viața noastră este hărăzită fără încetare disprețuirii, dușmănirii sau unor opțiuni incendiare. Acest rău aduce cu sine fatalitatea unor dezbinări fără măsură. În loc să se recunoască cinstit cauza acestora – fără îndoială inevitabilă, dar reductibilă la dorința de a fi mai „uman” – se acuză, din comoditate, răutatea unora sau altora. Astfel încât condiția noastră originară, principiul însuși al conduitei ce ne face mai umani este de obicei prost înțeles. Consecințele apar de peste tot, dar este prea ușor să dăm vina pe crime sau pe greșelile unor indivizi sau ale unor popoare detestabile. Este așadar cel puțin bizar să vorbim despre umanitate așa cum o fac eu. Dintre cei care vor citi cartea mea, cei mai mulți vor înțelege superficial sau nu vor înțelege deloc ceea ce spun, anume că există o opoziție între un om *natura*/ și animalul „umanizat” – dar în diverse grade – care suntem.

Note:

2 Da, într-adevăr așa este: este vorba, dar fără Dumnezeu, de separarea omului de natură, pe care *Facerea* o descrie în felul ei.

Este adevărat că n-am reușit să fac munca cititorului îndeajuns de comodă. Până acum n-am făcut decât să dau definiția formală a acestei „umanități” izvorâte dintr-un dispreț față de ceea ce ea nu este, dar fără de care nu ne-ar rămâne nimic de venerat în omul oarecare. Ceea ce am opus reprezentării comune a omului, ce pare atât de concretă, mai păstrează încă o aparență abstractă de schemă... Asta pentru că, înainte de a vorbi despre „umanitate” ca despre o calitate

descriptibilă, trebuia să marchez *relația* acestei calități cu specia pe care știința o consideră *umană*, dar numai în sensul naturalist al cuvântului. De unde și bănuiala că îndepărtez cititorul de adevărul sensibil. Îl îndepărtez, ce-i drept, dar am poate intenția de a i-l face și mai sensibil. Voi putea, neglijând forma scheletică, să revin mai jos la adevărul cărnii, familiar chiar și celor mai neîncrezători. Însă aspectul familiar, recognoscibil, nu are sens prin el însuși. Trebuia să-l situez mai întâi într-un întreg coerent.

Nu puteam să evit acest ocol cu atât mai mult cu cât trebuia să pun în valoare ceea ce *toate* părțile evită să vadă: că, în măsura în care sunt „umani”, toți oamenii își renegă *natura*, prin urmare își renegă semenii, în măsura în care aceștia o renegă în mod imperfect. A trebuit mai întâi să arăt că judecățile implicite ale comunismului sunt sumare și că simplifică excesiv lucrurile. A face din om o realitate intangibilă, sacră, și a crede că natura de ordin animal este exploatabilă după bunul-plac este un lucru ușor, dacă nu cumva expresia unui raport de forțe. De fapt, omul este el însuși o parte a naturii deschise spre exploatarea omului. În realitate, el nu este intangibil, în el nu există niciodată nimic ineluctabil sacru: omul nu este decât foarte rar și, fără îndoială, niciodată pe deplin, o ființă suverană care n-ar fi subordonată decât ei înseși și care să nu-și servească decât sieși. Bineînțeles, această calitate suverană nu poate fi decât o stare de drept și, doar dacă suntem naivi, o stare de fapt. Nimic nu este suveran dacă nu are puterea să fie, nimic nu este sacru în natură. Sacru este doar acel element a cărui întrebuințare (subordonarea unei alte finalități decât el însuși) este în mod uman limitată prin interdicte. Aceasta nu înseamnă că lucrurile a căror întrebuințare este liberă, dar rară, nu au, până în momentul în care servesc la ceva, un caracter intact, dar nu intangibil, prin care diferă de obiectele utile: întrebuințarea unei păsări, a unei legume și chiar a unei pietre le alterează în profunzime, ștergând în ochii noștri ceea ce e ireductibil la realitatea comună a lucrurilor, ireductibil ce aparține păsării, plantei sălbatice sau pietrelor. Este întotdeauna posibil să se utilizeze, să se reducă ceea ce e sălbatic, dar o dată utilizat, ceea ce era sensibil în sălbăcie, în existența pe un alt plan decât *mijlocul*, instrumentul, starea servilă, dispăre. Aceste distincții nu sunt lipsite de noimă. Ele au practic un sens: a spune despre un lucru anume că este sacru nu-l schimbă cu nimic. De fapt, poți oricum să te folosești de el: rezultatul unei afirmații

neînsoțite de un fapt este o fandoseală. Vacile sunt considerate sacre în India, dar nu sunt pentru asta mai puțin folosite. Țăranii le tratează așa cum sunt tratate animalele de pretutindeni. La fel, așa-zișii creștini, seniorii feudali îi considerau sacri pe robi și pe șerbi. Este necesar să formulăm acum un prim principiu: ceea ce e pe deplin suveran, ceea ce e sacru, e periculos să se afle mai puțin departe de lucrurile utile pe cât e cerul de pământ. Dacă însușirea sacră poate să se împace cu o folosire de fapt, dacă pentru a o suprima trebuie să combatem această folosire, o alunecare continuă începe acolo unde acțiunile nu vor fi niciodată în acord cu cuvintele.

Nu caracterul sacru al omului, ci forța născută din uniunea maselor nenumărate se opune servituții³. Emanciparea generală a

Note:

3 Este posibil fără îndoială să spui despre uniune că ea însăși constituie caracterul sacru al rațiunii sale de a fi – ce-ar consta în opoziția față de servitute, însă atunci acest caracter este la fel de precar ca și uniunea și nu e valabil decât pentru cei care se unesc. Nu putem să-l luăm ca un adevăr obligatoriu. Marxismul evită, e drept, pe cât poate afirmarea unui asemenea adevăr, dar veritabilii comuniști acționează supunându-se la o obligație ce nu este dată în afara siguranței lor (ea este doar posibilă). Este desigur doar o stare de fapt banală: nimic nu este mai comun decât să iei ca obiectivă o obligație ce nu e făcută decât dintr-un acord al indivizilor. Însă în cazul comunismului, trebuie subliniat bine acest fapt, pentru a da seama de contradicțiile multiple pe care le prezintă nu numai lumea actuală în întregul ei, ci și lumea sovietică. Mai trebuie oare să amintim că, în istoria umanității, sclavia a jucat un rol principal? Tocmai sclavagismul sub dublul său aspect, stăpân și sclav, a format omul și a determinat umanul. Marxismul însuși, ca și teorie, decurge din dialectica stăpân-sclav a lui Hegel și se înțelege de la sine că dacă, prin urmare, am respinge din umanitate tot ceea ce ar viola interdictul oamenilor este întâi de toate consecința inutilității finale a aservirii (în momentul în care ea încetează să mai fie avantajul stăpânului). Ea provine în al doilea rând din forța asociațiilor, fără de care oprimarea ar rămâne posibilă. Ceea ce nu e suficient de puternic – sau abil – este întotdeauna susceptibil de a fi aservit. Un om poate la fel de bine să devină același lucru cu animalul sălbatic: singura limită e refuzul pe care omul îl opune stăpânului mai rar decât animalul sălbatic. Hegel a

definit linia de demarcație: în lupta în care moartea este inevitabilă, sclav este acela care preferă morții servitutea și stăpân acela care preferă moartea. Fiarele pădurii au și ele un fel muritor de a refuza. Acesta este sensul profund al comunismului: între moarte și servitute, muncitorul din partid optează pentru moarte⁴.

Dacă ne oprim puțin asupra acestui aspect al comunismului, nu este surprinzător să observăm că principiul egalității, al echivalenței tuturor oamenilor, după care un om are oricând și oriunde un caracter ireductibil, nu are soliditatea scontată. Nu se întâmplă nimic atunci când oamenii dau înapoi și preferă aservirea. Numai că pentru a fi liber trebuie să-ți pui viața în joc. A afirma un principiu luându-se în derâdere, un principiu a cărui ignorare e o crimă, este fie o disimulare a unui act sau proiectul unui act de forță, fie o zadarnică și jalnică fandoseală.

În realitate, nimic nu e respectabil în om, în afară de ceea ce unii oameni au foarte rar: și asta numai cu condiția să vrei mai degrabă să mori decât să-l pierzi. Nici constituția sa animală mai reușită, nici eficacitatea sa mai mare (superioritatea sa față de celelalte animale), nici inteligența, nici inima n-ar putea da omului oarecare o valoare inalienabilă. Mândria poate? Dar, tocmai, ea este principiul forței și există oare ceva mai inegal împărțit? Lipsa de mândrie este chiar lucrul cel mai răspândit. Se spune că omul

Note:

exploatării, nu ne-ar rămâne decât să desconsiderăm în bloc și să apreciem drept inumane și lipsite de valoare cea mai mare parte a operelor din trecut.

4 Vom vedea mai departe că există nu numai un refuz de a fi aservit, ci și un refuz de a aservi, un refuz de a aservi care este în felul său un soi de interdict al exploatării. Însă acest ultim refuz n-are nimic de-a face cu interesele comunismului: este personal și nu duce deloc la o luptă împotriva celor ce aservesc.

trebuie să fie mândru, că *trebuie* să i se dea, prin urmare, posibilitatea de a fi astfel. Teoria comunismului elimină cel puțin acest idealism. Pentru această teorie, revoluția socială nu este o *datorie*, ci un joc de forțe comandat de raporturile de producție (de către exigențele materiale date de producție). Comuniștii pot avea această atitudine sau alta, pot judeca într-un fel sau altul, însă doar jocul de forțe materiale are un sens, iar nu atitudinea sau judecățile lor⁵.

Decăderea la rangul de animal în lumea valorilor echivalente

Principiul egalității oamenilor este atât de precar încât imediat ce un stat l-a afirmat, instabilitățile au crescut. E naiv să protestezi împotriva lui – nimic nu se poate regla pe o logică scurtă, fiecare

Note:

5 Marx scria: „... o revoluție tăcută se realizează în societate, o revoluție căreia trebuie să i te supui și care se preocupă de existența oamenilor pe care-i sacrifică la fel de puțin precum un cutremur de casele pe care le distruge”. Trebuie totuși să recunoaștem că sensul umanului în general în zilele noastre se împotrivește acestui mod de a privi lucrurile: atunci când un vulcan omoară mii de persoane, nimeni nu strigă. Dar dacă o guvernare (sau o întreprindere privată) este considerată responsabilă de moartea unei persoane, apare sentimentul de crimă și revoltă. Privind lucrurile ca Marx, sunt poate mai consecvent, dacă nu mai înțelept: personal sunt dintre cei care nu simt niciodată indignare. Cu siguranță că greșesc. Reacțiile vitale îmi lipsesc, îmi spun adesea: dacă toți oamenii ar avea aceeași pasivitate... Dar este vorba în mod rațional despre atitudini eficace, pe când judecata mea este rațională în sensul în care rațiunea se ridică deasupra preocupării pentru rezultate: între cele două, diferența este aceea dintre rațiunea ce judecă crima și pasiunea ce bântuie: practic, pasiunea are rațiune, dar este un adevăr vulgar, din asta nu se poate deduce nimic ce-ar putea asigura demnitatea incomparabilă, intangibilă a omului. Doar prudența, mila și simpatia sunt în joc. Valoarea incomparabilă este meritul celui ce realizează posibilul omului, e adevărat, un posibil ce nu aparține decât omului. Dar chiar și cel mai prestigios dintre oamenii căruia îi aparține... este demn de milă: comparat cu bolta cerească este ridicol. Judecățile înțepenite sunt baloane de săpun, care se adaugă oarbe deșertăciuni a vieții individuale: viața unui singur individ este mai prețioasă decât orice pe lume! Asta e culmea unei demnități de circar. Supremația micilor-burgezi a fost singura care a avut puterea de a inhiba în așa măsură sentimentul ridicolului. Dar lucrul cel mai ciudat este însă comunismul care se îndepărtează radical de o slăbiciune pe care o intensifică în polemica sa, prin urmare în neîncetatele judecăți de valoare ale comuniștilor.

lucru devine altceva decât este – dar este mai naiv, și mai ales neloial, să nu-l apreciezi.

Dintre aceste scăpări, cea mai premonitoare privește consecința interdictului *secundar* al comunismului. Cum am mai spus, exploatatorul, eliminând interdictul exploatării, este privat în ochii comunistului de calitatea umană. Astfel, un om considerat, printr-un subterfugiu, ca fiind favorabil exploatării, este decăzut la rangul de animal. Cea mai mică suspiciune e suficientă sau cea mai mică intenție aparentă, interpretată de poliție în sensul dorit de ea. Acest om nu se conformează interdictului exploatării – în orice caz el urmează acest drum... – în consecință este el însuși exploatat ca un lucru și se trezește deportat într-un lagăr. Există azi în lume și alte lagăre, dar existența lor nu produce schimbări în calitățile *umane*: ea nu este, după părerea mea, importantă în același fel. Exploatarea oamenilor considerați a nu fi dușmanii exploatării introduce în comunism un soi de deranj. Ea aduce cu sine lipsa de măsură și nu este surprinzător, de altfel, ca o lume ce neglijează interdictul cel mai vechi al lipsei de măsură să aibă reacții lipsite de măsură.

„*Tragedia este politica*” 6...).

Esențialul în comunism diferă mult de ceea ce pare a fi la prima vedere. Comunismul fundamentează umanitatea pe un singur interdict și înlătură cu brutalitate interdicțiile cele mai solide (le restabilește uneori, dar atunci o face din interes). Politica încetează astfel să mai fie o discuție superficială, la limită înveninată. Ea este chiar și azi atât de intimă gândirii comuniste încât nu merită să-ți dai nicio osteneală. Privând, sau amenințând că privează un anumit număr de oameni de rafinamentul care, în propriii lor ochi, e singurul ce-i separă de decăderea animalelor, comunismul îi atinge în punctul sensibil. Întreg pământul e străbătut de *greața* comunismului, al cărui adevăr este dat într-o metodă absolut tragică.

Note:

1 Expresia îi aparține lui Napoleon.

La momentul actual, sub ochii noștri, se ridică cortina unei „tragedii generale”, în care nimic nu mai separă asistența de scenă, în care nicio limită nu stăvilește efectele acțiunii, în care nu mai rămâne nimic în afara jocului. Fiecare dintre noi este pus în discuție în acele lagăre din Siberia, unde e posibil ca viața noastră să se termine. Ceea ce nu înseamnă nimic, deoarece chiar și cel mai zelos dintre comuniști își va putea găsi acolo mormântul; dar nici acest lucru nu contează. Dar ceea ce moare în nopțile înghețate ale stepei este probabil efortul

zadarnic al oamenilor ce-au vrut să fie mai umani și pe care, printr-o alunecare, domnia echivalenței i-a degradat la rangul de animale.

Comedia burgheză, comunismul și „tragedia generală”.

Totul se pierde în acest *deznodământ* inevitabil în care umanitatea caută să rezolve o contradicție ai cărei termeni nu sunt cu siguranță conciliabili.

Necesitatea distincției o exclude pe cea a echivalenței. Cei care au găsit umanitatea în distincție au pierdut buna conștiință pierzându-și forța. „Distincția” lor este atât de ofilită, atât de slabă încât se prefac că se pliază pe principiul adversarului lor. Și, de fapt, chiar se pliază, dar sunt prea lași pentru a merge până la capăt; se refugiază în minciuni ce nu salvează nimic, ce sfârșesc prin a-i pierde. Astfel că deportările siberiene sunt poate mai mult un efect al decăderii lor și al agitației lor indecise decât al derutei comuniștilor. Într-adevăr, virulența și forța de propagare a partidului nu pot fi evidențiate altfel decât printr-o atrofiere morală a acestor regimuri și a acestei lumi a distincției vulgare sau a diferenței indifferente: burghezul se ascunde în fața umbrei sale, iar discreta sa aviditate inspiră atât de mult dispreț încât prestigiul său e limitat la cel al soldaților pe care nu mai știe să-i înarmeze și al armatelor pe care le comandă fără să mai spere la ceva. Această inconsistență trimite la fel de mult la tragedie pe cât vidul trimite la plin. Este o adevărată lipsă de umanitate, ce provoacă la adversar tot felul de comportamente inumane. Dacă burghezii n-ar fi stârnit acest imens dispreț, conducătorii ruși nu și-ar fi putut trata atât de ușor dușmanii și n-ar fi putut să-i exploateze ca pe niște lucruri. Tocmai rezerva de liniște garantată de discreditarea conducătorilor burghezi le permite comuniștilor să fie încă populari în Europa, în vreme ce la ei acasă nu încetează să deporteze.

Revoluția rusă a demonstrat că nu mai există soluție amiabilă din clipa în care una dintre părți pierde teren din lipsa unei certitudini a drepturilor sale. Reaua conștiință a democraților îi mobilizează cu repeziciune pe comuniști, tăindu-le orice cale de întoarcere, în acest timp, stimulați și nervoși că se află „în crimă” 7, au violat și vor trebui să violeze cu hotărâre toate interdictele adversarului. Burghezia a vrut să împlinească lumea exilând tragedia; condamnat s-o contrazică, comunismul a trebuit să facă din angoasa burgheză lumea cea mai tragică în general sau „tragedia generală”.

Obiectivul activității comuniste este negația interdictelor, a scrupulelor prin care omul s-a opus conduitelor naturale; am văzut că această mișcare de negare a devenit atât de intimă și atât de necesară încât vine chiar să încalce noul interdict ce justifică atitudinea sa negativă cu privire la vechile interdicte. Această crudă alunecare este, poate, sensul fatalității sale. Dacă e adevărat, cum spune Hegel, că acțiunea este în mod esențial negativitate, negativitatea acțiune, lagărele de exploatare sovietice exprimă într-adevăr o atotputere a mișcării și a negației. Natura neînfrânată se regăsește, natura care nu ține cont de nimic și nu caută nimic dincolo de mișcările care neagă, care constrânge mobilurile neputând deveni ele însele un scop să servească unor mișcări infinite. Dar această vijelie ia cu sine și rezistența, timpul de oprire, care a format în rezerva interdictului ființe reflexive, în care *finalitățile* s-au separat de mișcare pentru a o reduce la *mijlocul* lor.

În chip necesar, logica unei lumi în care nu mai erau valabile vechile interdicte era cea a unor coșmaruri de neînchipuit. Această mișcare de neoprit era tocmai ceea ce conștiința îngustă

Note:

7 Este vorba de minciunile lor, de trădările lor, de caracterul lor schimbător sau de amenințările cu deportarea pe care le adresează celor care se abțin azi să-i contrazică dacă mint.

refuza să admită, *imposibilul*, pe care numai insolența tragediei îl eliberează! Prima reacție, inevitabilă, era cea pe care o au spiritele cele mai libere atunci când văd cum se încalcă interdictul pe care-l respectă ei înșiși. Această reacție scurtă este totdeauna puțin degradantă... în cazul Sovietelor însă, nu mai este vorba de o rebeliune rezultând dintr-o alegere, poate lașă, a unui individ izolat: cauza ei este prăbușirea unei lumi! Dacă aceste interdicte au fost și sunt violate, e pentru că nici lumea interdictelor însăși nu mai rezistă! Dar și pentru că a trebuit, înainte de a cădea în ruină, să transfere povara cea mai mare a interdictelor pe umerii maselor menținute în supunere.

Se opune adeseori *umanitatea* lui Marx durității comunismului actual. Se pare totuși că Marx a avut conștiința caracterului *inuman* pe care l-ar avea inevitabil o revoluție proletară. În pasajul următor, el ia destul de clar (cel puțin așa rezultă din context⁸) cuvintele *uman* și *inuman* în sensul folosit de mine în această carte: „Termenul pozitiv *uman* corespunde condițiilor *dominante*, care sunt în funcție de un

grad de producție, de care depinde în egală măsură modul de satisfacere a nevoilor. La fel, termenul negativ *inuman* corespunde încercărilor reluate mereu – provocate de același grad al producției – de a distruge în sânul modului de producție existent aceste condiții dominante și modul lor corespunzător de a le satisface” 9. Evident, ceea ce vrea să spună e că doar exploatarea muncitorilor a permis burgheziei să-și satisfacă de o manieră umană nevoile animale; muncitorii, din contră, constrânși să și le satisfacă într-un mod *inuman* și pentru a pune capăt exploatării, trebuie să zdrobească în mod *inuman* un întreg ansamblu de interdicte ce nu permiteau decât burghezilor să fie *umani*.

Note:

8 A se vedea citatul de la capitolul „Echivalența și distincția, § 4.

9 *Ideologia germană*. Engels.

Scopul istoriei și istoria considerată ca tragedie

Lăsând idealismul o pe seama judecăților pe care idealismul le produce, aș vrea să refuz atât mișcarea ce indignează, cât și mișcarea indignării. Ca orice dat istoric, este posibilă și raportarea comunismului la aspectul *deschis* al condiției umane. Nimic din ceea ce are loc nu poate fi separat altfel decât în chip provizoriu de perspective indefinite, mai generale și mult mai puțin apropiate decât scopul precis al unei acțiuni. Adesea este util, dar în definitiv totdeauna zadarnic, să limitezi destinul omului sau al oamenilor. Acest destin înseamnă, fără îndoială, să lupți pentru o miză. Altfel nu înseamnă nimic. Dar în tensiunile și răbufnirile acțiunii, miza este poate pentru popor ceea ce este momeala care dirijează în arenă mișcările unui taur. Masele, care acționează, urmează o finalitate mai îndepărtată și mai puțin simplă decât datul limpede al unui discurs. Cândirea secretă a oratorului este ea însăși debordată de nesfârșita și insesizabila scurgere a timpului. Dacă e să ne interesăm de miză, nu vedem într-adevăr decât o parte infimă din ceea ce umanitatea „nesfârșita și insesizabilă” propune reflecției tulburate a spiritului. Umanitatea nu este comunismul, nici imensitatea informă a cărei inerție se opune acțiunii comunismului, în acțiune, *totalitatea* lumii scapă indivizilor angajați. Negarea omului arestat din cauza diferenței sale nu poate da naștere decât unui partid al echivalenței. Însă lupta retrage fiecărui adversar posibilitatea de a vedea ceea ce l-ar îndepărta de la luptă dacă l-ar vedea.

O credință intimă în mersul *înainte* al istoriei ne împiedică să

recunoaștem aceste adevăruri grosolane. O credință rudimentară în Istorie, în Progres prelungește în noi categoriile puerile ale binelui și răului: umanitatea nu contează și nu este morală decât cu condiția de a fi *progresivă*. Chiar dacă, la prima vedere, la fel cum un embrion se dezvoltă și devine adult, omul și umanitatea omului s-au format (spre deosebire de perspectivele simple legate de principiul echivalenței) încetul cu încetul, gradual (dacă n-am

Note:

10 Nu există alt cuvânt, deși atitudinea naivă astfel desemnată este la antipodi de ceea ce este inevitabil să numești idealism hegelian.

atins decât cu timpul, și *progresiv*, posibilul pe care-l purtau în ei strămoșii noștri), se întâmplă totuși destul de des ca lupta adversarilor să ofere opoziția dintre alb și negru, dintre pur și impur, dintre valoare și contrariul ei. *Dialogul* nu este niciodată redus la operația demonstrativă a sensului istoriei. Într-adevăr, istoria, în viziunea *progresiștilor*, pune în joc mijloacele unei finalități închipuite, singura rațiune de a fi a efortului. Însă, în momentul în care se derulează, istoria este poate mai mult decât un mijloc: oare nu capătă ea o valoare diferită față de cea pe care i-o atribuim de obicei (care ne scapă – deoarece beneficiul ei este prin definiție amânat)? Într-un cuvânt, istoria *există*, independent de scopurile urmărite prin ea. Ea *există* în măsura în care sensul unei drame sau al unei tragedii se deosebește de rațiunea de a fi a actelor. Ea *există* în măsura în care tocmai acțiunea, nefiind reductibilă la intenția actorilor, are sensul deplin, nemijlocit, pe care-l are pentru auditoriu un dialog încins.

Este fără îndoială adevărat că istoria, în momentul evenimentului, capătă întotdeauna un sens unilateral: acela pe care o acțiune îl are pentru un partizan. Sensul deplin despre care am vorbit, care nu depinde de consecințe, nu este dat conștiinței *normale* a celui ce nu acționează *fără motiv*. Astfel încât umanitatea dialogului, singura care e totală și care scapă limitelor acțiunii, nu este niciodată, în principiu, situată în timpul prezent. Tragedia expune din plin umanitatea, dar n-ar putea s-o facă dacă n-ar smulge-o din prezent, dacă nu i-ar da reculul trecutului. Căci prin prisma îngustă a interesului, ea trebuie să înlocuiască plenitudinea agitației multiple și insolubile.

Acest mod de a privi lucrurile este șocant. El mărginește viața omului la datul poetic, exterior grijii *vulgare* pentru neajunsuri și

avantaje. În el se ascunde această stranie mărturisire: „Da, viața nu e reductibilă la rezultate satisfăcătoare; pe acestea trebuie să le dorim cu îndârjire, însă ne înșală, prin faptul că nimic suveran uman nu este dat în ele; rezultatele nu sunt decât utile și trebuie raportate la un moment de plenitudine inutilă, în care nimic nu este supus servituții acțiunii ce caută un rezultat; ceea ce ne fascinează și ne smulge supunerii este mereu clipa suspendată în care viața pândită de moarte este mai mare decât moartea ce-o pândește...” Un asemenea fel de a vedea lucrurile pare adesea inuman. Este totuși opusul umanității animalelor. El diferă la fel de mult de bestialitatea crudă, obiect al unei reparațiuni elementare, pe cât diferă de zgârcenia calculului.

Comunismul din punctul de vedere al tragediei care oprește timpul

Dificultatea constă totuși în a sesiza în timpul prezent ceea ce nu este sensibil cel mai adesea decât dacă evenimentul este proiectat în trecut. Activitatea noastră continuă ne deranjează când e vorba de a simți în prezent ceea ce este sensibil în memorie, în care evenimentul nu mai are sensul acțiunii, deoarece, prin memorie, repausul restabilește perspectiva pe care o tulbură îngrijorarea actuală. Știm să trecem, prin memorie, de la primatul semnificațiilor (de la pura inteligibilitate) la cel al unei sensibilități dereglate, neavând alt interes decât brusca revelație a unui dat ireductibil la înțelegere (ce acționează): știm că Proust a așteptat această apariție de-a lungul a zece volume (mai mult decât a căutat-o...).

Însă putem să atingem și în prezent acest adevăr secret pe care ne forțăm să-l captăm în memorie sau în evocări dramatice ale trecutului. Avem nevoie pentru asta de detașarea și destinderea pe care o avem la teatru atunci când Cleopatra vorbește în fața noastră. Însă dacă este vorba de Stalin, dificultatea e cu mult mai mare. Dar nu cu neputință de învins. Să ne înțelegem. Lucrul despre care vorbesc este diferit de o obiectivitate închipuită a judecăților, care ar opune în mod nepărtinitor datele inteligibile și cele contradictorii ale dezbaterii, care ar lua partea determinărilor istorice, cărora fiecare domeniu trebuie să le răspundă fără drept de apel. O obiectivitate de acest gen este întotdeauna imperfectă și chiar i-ar lipsi informația dorită. Cu totul altceva este, *mai întâi*, să fii *emoționat* de eveniment, așa cum se întâmplă inevitabil – dincolo de interesul pentru consecințe – și să nu reții din el, într-un cuvânt, decât efectele cu valoare *teatrală*. Asta e

posibil cu o condiție: ca pura sensibilitate, ce ia imediatul, prezentul ca obiect, să învingă în noi teama de viitor (sau speranța).

Din punctul de vedere al metodei, este posibil să se limiteze ceea ce intră în joc printr-o manieră de a vedea, aparent frivolă: toate *emoțiile* să fie resimțite contradictoriu din toate părțile, cu excepția intereselor strict politice și a judecăților despre măsurile oportune.

Îmi imaginez asta: se va vedea fără dificultate că această carte provine în mod esențial din această metodă. Acest *mai mult sau mai puțin uman* asociat observației – sau transgresiunii – interdictelor nu este pur și simplu figura, sau calitatea umană, determinându-se la nivelul purei sensibilități. Fiecărui interdict îi răspunde atitudinea ce ne *frapează*. La vârf, *dialogul* nu face decât să amplifice ciocnirea conduitelor opuse, iar *violările* tragediei conduc emoția la gradul extrem de intensitate, în punctul în care ea nu mai este decât dureros tolerabilă.

Ceea ce, în acest fel de a vedea lucrurile, diferă cel mai mult de reprezentările obișnuite este faptul că acest joc al emoției poate fi jucat fără a fi părtinitor, însă niciodată în indiferență. Ceea ce expune o tragedie – dacă valoarea răspunde așteptării evocate de numele de *tragedie* – este ceva care ne interesează cel mai mult, însă dacă, în culmea emoției, putem alege, asta nu mai e un semn de interes! Nu suntem mișcați în întregime decât resimțind imposibilitatea de a alege ca o grație redevabilă și ca o angoasă privilegiată. Tot așa, un răs ce provoacă teama de a râde, făcându-te în acest fel să-ți pierzi cumpătul și intensificând această stare, este forma de ilaritate perfectă, dar și cea mai jenantă. Tragediei îi lipsește esențialul dacă, îngăduindu-ne forța de a vedea dincolo de momentul prezent, ea nu ne închide într-o situație sufocantă, oarecum imposibilă. Altfel, ar fi vorba despre o mică emoție lipsită de forța de a anula grija pentru consecințe. Tragedia oprește timpul, ea este clipa suspendată în care suflul lipsește, în care nimic nu mai există decât eternitatea acestui suflu care ne lipsește.

A beneficia de interdictul ce se opune exploatării. În consecință, el este exploatat ca un lucru și considerat egalul animalului. Faptul că opozanții unui regim sunt vizați nu e de mirare: aceasta înseamnă că numai forța decide în ultimă instanță. Dar interdictul exploatării fiind baza noului regim, putem să ne întrebăm dacă acest regim mai are o bază, dacă nu cumva se apropie de nihilism.

Încă o dată, nicio mișcare nu-și urmează literalmente principiile.

Dar „dușmanii poporului” nu sunt singurii care suferă de pe urma acestor răsturnări fatale. Pentru Marx, un muncitor, în societatea capitalistă, era redus la starea de lucru. „Toate invențiile noastre și toate progresele noastre nu par să aibă alt rezultat decât să înzestreze cu viață și inteligență forțele materiale și să reducă omul și viața lui la nivelul unei forțe materiale”. Finalitatea activității comuniste este de a-i salva pe muncitori de această înjosire. Nu este însă suficient ca un partid proletar să fie la putere: teoretic eliberați, eliberați de o opresiune care i-a redus „la nivelul unei forțe materiale”, muncitorii sunt la fel de subordonați producției ca în regimul capitalist. Acest mod de a privi lucrurile este exterior problemei libertății unui muncitor sovietic: trebuie știut dacă, într-un mod fundamental, valoarea oamenilor este distinctă de cea a lucrurilor. Evident, în U.R.S.S., oamenii nu pot fi deosebiți, cum se întâmplă cel puțin pentru o mică parte în Occident, după cum trăiesc mai mult sau mai puțin uman. Dar oare contează unii și alții în mod *egal*? Am fi îndreptățiți să așteptăm acest lucru. Se pare că oamenii, în Rusia, valorează în prezent atât cât valorează suma sau calitatea producției lor economice. Aceasta reiese dintr-o subordonare a întregii umanități, fie ea echivalentă, la politica de producție.

Această subordonare nu angajează, e adevărat, decât provizoriu, într-o perioadă de acumulare și de frică de război, este o tautologie să se spună că producerea mijloacelor de producție trece înaintea celei a produselor destinate plăcerii. Dar dacă faptul însuși, acumularea, este în mod evident provizoriu, judecățile de valoare folosite în lupta pentru producție nu pot fi provizorii, cel puțin nu în mod deschis.

Astfel, însuși *principiul* revoluției, după care „un om nu poate fi aservit”, se privează cu timpul de consecințele sale prevăzute: consecințe dorite în mod deliberat. Un mare număr de oameni este brutal aservit, iar totalitatea se vede *redușă la a valora atât cât valorează aservirea sa față de muncă*.

Principiul rămâne totuși profund ancorat. Îndeosebi, este clar că o alunecare generală spre valoarea muncii este, dacă nu consecința căutată, atunci măcar consecința involuntară. Din punct de vedere material, exploatarea unei părți a oamenilor era necesară dacă valoarea primă trebuia să fie refuzată produsului util, muncii productive, și acordată, cum e normal, operelor și orelor neproductive. Oricât ar părea de ciudat, exploatarea este condiția libertății umane. Să

ne-nțelegem: ea nu-i eliberează decât pe bogați, însă *acordă în general interesul major timpului liber și operelor spiritului*. Această valoare supremă acordată vieții inutile este desigur contracarată de o preferință burgheză acordată acumulării, adică dezvoltării forțelor de producție. În ciuda acestui fapt, ea este cel puțin tolerată ca valoare supremă; ca atare, ea impune spiritele și, de bine, de rău, întreaga societate. Asta în timp ce, într-un regim eliberat de exploatarea capitalistă, nimeni nu se sustrage poverii producției (nici în Rusia producția nu beneficia la început de o îndelungă acumulare prealabilă), toată lumea trebuie să se îndepărteze *în egală măsură* de timpul liber, în principiu, este provizoriu, dar nu contează, încă o dată, dacă se cedează pe planul judecăților de *valoare*, care nu pot fi afirmate fără a asuma un sens fundamental. Cum să nu se vadă, pornind de aici, că subordonarea operelor de artă devine logică, inevitabilă, în plus, ea este simbolul unei supremații a lucrurilor asupra omului. În cele din urmă, trebuie să alegem: fie acordăm valoarea omului în general, și atunci viața dezinteresată, bogată în tentații, este judecată ca fiind neînsemnată, împinsă în plan secund, fie destinul uman este o căutare de calități ce nu sunt date de la bun început și nu au preț decât în ele însele, caz în care este natural – sau fatal – să se obțină din exploatarea altuia puterea de a dobândi aceste calități.

Dar, până una-alta, comunismul există: el pune în joc ceea ce nu este, așa cum se pune el însuși în joc. Nici *p considerație* nu poate să nu-i dea dreptate, ci doar forța cea mai mare a valorilor cărora li se opune – sau a noilor valori...

Capitolul IIN – Teoria interdictelor

Am lăsat, mai sus, un punct obscur de unde rezultă o aparentă confuzie. Am atribuit un rol decisiv *interdictelor*: respectarea interdictelor – din care cele mai umile privesc satisfacerea nevoilor animale: bunăoară hainele, care limitează mișcările grosolane ale dorinței – respectarea interdictelor, așadar, conform rigorii sau rafinamentului lor, este cea care distinge omul de animal, și îl distinge *mai mult sau mai puțin*. Dar nu putem pune pe același plan *am brăcămintea* cu „operele sau cu orele suverane” și, în general, cu tot ceea ce constituie bogăția vieții.

Voi justifica deci acum această comparație, expunând teoria generală a interdictelor”, adică judecățile *încetățenite* reglând

atitudinile opuse conduitelor animalelor.

Am opus două noțiuni ale omului, din care una se fondează pe echivalența generală, cealaltă pe o gradație a caracterului uman. În principiu, omul este definit o dată pentru totdeauna prin însușiri exterioare. Marx a definit omul plecând de la unealtă. El admite formula lui Benjamin Franklin: omul este un animal care fabrică unelte – a *toolmaking animal*. Alții, dimpotrivă, acceptând într-o oarecare măsură principiul unui mai mult sau mai puțin uman, îl defineau prin religie sau prin conștiință.

Dar aceste definiții opuse diferă mai puțin între ele decât pare. A fabrica unelte nu este întâi de toate un fapt de conștiință?

Note:

— Vezi „planul primitiv” de mai sus (Nota editorului francez).

„Teoria interdictelor este una dintre părțile fundamentale ale unei analize sistematice a conduitelor legate de sacru (nu numai conduitele religioase, ci întregul în care figurează toate conduitele de același gen). Numesc *ateologie* disciplina pe care o institui în acest scop, pentru că ea are în vedere în mod esențial *divinul* și, la vârf, pe *Dumnezeu*, a cărui formă cea mai *divină* este negația: Dumnezeu nu este decât un termen mediu și, cum vom vedea în urmarea dezvoltării mele, interdictul cel mai general, a cărui suspendare nu este ateismul vulgar, ci absența lui Dumnezeu sau, mai corect, omul plasat în fața absenței lui Dumnezeu. Acest domeniu astfel definit pare îndepărtat de experiența familiară, dar îmbrăcămintea și nuditatea, politețea și războiul, solemnitatea și râsul fac și ele parte din el. Mai mult sau mai puțin umanul (valoarea) este întotdeauna prezent în el și vom admite că e important să extragem de aici studiul arbitrarului și al necunoașterii de principiu. Rezultatele, de altfel, au de la bun început o importanță imensă.

Această fabricare presupune conștiința unui scop, nu este întocmai conștiința de sine, ci a obiectului și a lumii temporale în care obiectele se mișcă și sunt modificate. Cu alte cuvinte, conștiința – clară și distinctă – este poate același lucru cu „a face unelte”, ceea ce înseamnă: a discerne în lume obiecte, negându-le, însă negându-le cel puțin autonomia. Însă într-o lume de obiecte subordonate, producătorul de unelte se subordonează el însuși, se neagă la rândul său. Căci subordonează momentul în care lucrează scopului urmărit: el trebuie, în momentul în care face unealta, să suspende în el prin

rațiune cursul mișcărilor animalice, să schimbe acest curs, care e el însuși și care rămâne în fond, într-un obiect subordonat, supus unei discipline. Aceasta presupune cu siguranță întreprinderea *socială* a muncii, deci nașterea unei lumi în care mișcarea liberă a animalului este suspendată. Într-un spațiu *social*, dacă exceptăm perioadele de sărbătoare, agitația nu mai e comandată de impulsul imediat, ci de prezența în spirite a unui proiect¹²:

Note:

12 (*Rândurile despre Henri Corbin trimis la „Critique” 41, oct. 1950, pp. 83 – 86. Privire de ansamblu: Existențialismul.*): Folosesc aici cuvântul, așa cum am făcut întotdeauna, în sensul comun. Sartre, referindu-se la o carte în care insist asupra acestei idei (*Experiența interioară*), a văzut în el traducerea lui *Entwurf*, în sensul în care Heidegger folosește acest cuvânt german. Aș fi extras în același fel cuvântul ipseitate [*ipsbită*] dintr-o traducere a lui Henri Corbin, dar această traducere (al cărei manuscris nu l-am avut niciodată în mână) a apărut după publicarea în revistă (*Recherches philosophiques*, 1936) a textului în care se află cuvântul. Sartre are dreptate să sublinieze interesul meu pentru filosofia germană contemporană. Eu l-am trimis în 1929 pe Henri Corbin să-i propună prietenului meu Jean Paulhan publicarea în N.R.F. a unei traduceri la *Was ist Metaphysik?* (mi s-a spus, mult mai târziu, că Julien Benda a protestat, astfel că textul a fost refuzat; traducerea lui Alexandre Koyre a apărut atunci în B/rur). Este adevărat, pe de altă parte, că filosofia lui Heidegger se învecinează, poate chiar din toate punctele de vedere, cu a mea. Văd în ea chiar semnul unei rezolvări fundamentale a dezacordului filosofic. Acest semn este în consecință cu atât mai probant cu cât mă simt foarte departe de metoda și mai ales de starea de spirit a lui Heidegger.

Totuși, ambele filosofii provin din Hegel, mai ales în sensul că atât filosofia lui Hegel, cât și cea a lui Heidegger sunt filosofii unor foști teologi. (Nu pot să spun c-am fost eu însumi student la teologie, dar ateismul meu este și cel al unui teorațiune întreagă e dată în faptul de a face un proiect¹³.

POSTFAȚĂ – CIPRIAN MIHALI

Suveranitatea sau:

O filosofie a experienței și o experiență a filosofiei după moartea lui Dumnezeu

Note: continuare log.) Dacă înscriu astfel de remarci în această

carte e ca să pot preciza pe această cale poziția ei în dezvoltarea gândirii. Rămâne cu adevărat un contrasens să se lege filosofia mea de existențialism. Spre deosebire de reprezentările lui Sartre, ostilitatea mea față de această mișcare este suficient de mare ca să-i evit mereu vocabularul, ca să nu folosesc niciodată cuvântul existențial (decât doar pentru nevoile controverselor). Dar mă înscriu în mod explicit în acest curent de gândire fundamental ateu, care n-a renunțat la bogăție, adică la întinderea câmpului vizual, a *teologiei*. Un *ateologism*, adică o gândire hrănită din experiența lui Dumnezeu – chiar dacă a devenit exclusiv cea a absenței lui Dumnezeu – este filosofia pe care se întemeiază această carte. Se-nțelege de la sine că în acest domeniu atitudinea lui Nietzsche este decisivă și că ateismul rus îi este *perfect* contrar: iată tema acestei mici cărți.

13 Rațiunea întreagă este dată în această situație, a cărei cheie este interdictul pus pe excesul animalului. Funcția interdictului situează pe de o parte animalitatea ca o efervescență primă în care nimic nu e distinct, urmată de o înfrânare, deci de o condensare, apoi de explozii urmând condensării. Imagine generală a sensului omului și definiție întreagă a umanului, împăcând definițiile parțiale.

La limită (dar totul este amestecat în situațiile particulare), profanul și sacrul au sensul, unul al utilului, celălalt al inutilului, a ceea ce nu poate fi utilizat. Rezervă la sfârșit: totuși nu trebuie să se simplifice și nu orice ridicare a interdictului este creatoare de valoare, ceea ce va reieși dintr-o analiză a unor situații precise.

Ne aflăm, fără nicio urmă de îndoială, în fața unuia dintre cele mai copleșitoare texte de filosofie ale secolului XX. Dificultatea de a vorbi despre el – de unde poate și relativa lui necunoaștere – este însăși dificultatea situării lui Bataille în spațiul atât de eterogen al filosofiei contemporane. De altfel, încă nu sunt prea numeroși aceia care i-ar recunoaște lui Bataille un loc printre filosofi: romancier, eseist, sociolog al sacrului sau simpatizant al unui misticism greu de clasat, la mai bine de patruzeci de ani de la moarte nu-l vom putea întâlni prea des pe autorul *Suveranității* în cărțile de filosofie. Iar dacă unele studii sau exegeze l-au mai apropiat timid de filosofi (apropiindu-l, deci, fără să-l identifice cu ei), forța filosofică a gândirii sale se lasă totuși percepută, aproape paradoxal am spune, printre rândurile celor care l-au citit și l-au comentat în propria lor gândire, în propriul lor text – contemporani sau succesori ai săi. De asemenea,

aceeași forță filosofică, dar în alte dimensiuni ale sale, e reperabilă în comunicarea gândirii bataillene cu cele două mari gândiri care l-au inspirat: Hegel și Nietzsche.

Nu vom putea, de aceea, înțelege locul acestei cărți printre marile cărți de filosofie ale secolului din urmă dacă nu vom încerca mai întâi o situare a autorului ei într-o schemă articulată de cei care l-au inspirat, de cei în preajma cărora a scris și de cei care, după el, au lăsat să se citească în textele lor urma trecerii dificile și îmbogățitoare prin Bataille.

În continuarea aceluiași demers de redare a unei demnități filosofice unui text dramatic de ignorat, se cuvine să-i înțelegem locul printre celelalte texte ale gânditorului francez și să înțelegem o parte măcar din semnificațiile ce compun sfera conceptuală a suveranității la Bataille.

Dar rigorile unei cât mai simple introduceri, fie ea și sub formă de postfață, la o gândire care a stat mereu sub semnul eterogenului și al refuzului sistematizării, ne vor obliga să ne reducem pe cât posibil referințele, oprindu-ne cu deosebire la textul și temele *Suveranității* și lăsând în mod artificial și aproape nejustificat pe dinafară celelalte lucrări, publicate sau rămase în manuscris.

Înainte de toate însă, câteva cuvinte despre *Suveranitate*, despre proiectul unei cărți care nu a apărut niciodată ca volum de sine stătător în librării. Există destul de multe similitudini, unele aproape tulburătoare, cu un alt mare text al istoriei filosofiei, *Voința de putere*. Amândouă au cunoscut mai multe planuri, iar în manuscrisele ambilor autori există numeroase însemnări despre intenția de a publica fie un volum, fie o trilogie, fie, în sfârșit, un soi de *opera magna*, care nu va vedea însă niciodată lumina zilei. Iar unul dintre motivele acestei neapariții, motiv conjunctural, este și la Nietzsche și la Bataille, starea de sănătate precară a autorului, nevoit să abandoneze sute de pagini de manuscris și să publice, ca într-un soi de precipitare tragică, în ultimii ani sau în ultimele luni de viață, fragmente din aceste manuscrise, fie sub forma unor mici volume (*Amurgul idolilor*, *Ecce Homo* – Nietzsche), fie a unor articole în diverse publicații (îndeosebi studiile consacrate lui Nietzsche în *Suveranitatea* – Bataille). Dar rațiunea mai profundă a lipsei unei opere capitale (*Voința de putere* presupusă a încununa o creație scurtă, dar extraordinar de prolifică la Nietzsche, în timp ce *Suveranitatea* urma să facă parte dintr-o trilogie

impresionantă, intitulată *Partea blestemată*) ține însă de o convingere comună celor doi autori, după care nimic nu e mai dăunător gândirii vii decât închiderea ei în sistem și subordonarea ei unei voințe de sistem, de încheiere. Căci nu e vorba la ei de o incapacitate, fie și una datorată bolii, ci de articulația intimă dintre idee și scriitură, dintre forța vie a gândirii și expresia cuvântului scris, o articulație care s-ar fisura definitiv atunci când ideea liberă ar fi încorsetată și secătuită în forma rigidă a sistemului.

Desigur, *Suveranitatea* nu a cunoscut, din fericire, tragica soartă a unei publicări străine de intențiile autorului după moartea acestuia. Dar, am putea spune, ea nu a cunoscut niciun fel de soartă, atâta vreme cât a rămas până astăzi un manuscris înserat în volumul VIII al *Operele complete* ale lui Bataille. De unde și sarcina ingrată a unei decupări pentru o traducere și o publicare în limba română: născută ca un eseu despre „Nietzsche și comunismul”, care trebuia să fie prefața la reeditarea cărții lui, *Despre Nietzsche* (apărută pentru prima oară în 1945), cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de la moartea filosofului german, *Suveranitatea* capătă proporții între 1950 și 1954, pentru ca în acest din urmă an, după numeroase adăugiri și modificări, ea să fie gândită ca ultimă parte a trilogiei *Partea blestemată*, din care mai făceau parte *Consumarea* (versiune nouă) și *Erotismul*. La începutul lui 1954, Bataille intenționa încă să predea manuscrisul *Suveranității* la editura Manuit până la data de 1 martie a aceluiași an. Din însemnările autorului, aflăm că el a continuat să lucreze la text până în vara lui 1954, pentru ca în 1958, deci cu patru ani înainte de moarte, să mai găsim un plan de publicare în care Bataille citează *Suveranitatea* ca fiind încă „de scris”. Ceea ce e sigur însă, e că în 1956, deja bolnav, autorul a detașat din text mai multe părți – toate redactate în vederea înserării lor în carte – pentru a le publica sub formă de studii de sine stătătoare în mai multe reviste, în special în revista *Monde nouveau*, ori chiar în alte volume (*La littérature et le mal*).

Această situație face să dispunem de un corp de text compact de mai bine de două sute de pagini (în volumul VIII din *Opere complete*, Gallimard, paginile 243 – 457), precum și de numeroase variante și note la acest text, care se întind pe 86 de pagini. Editorul francez a lucrat în modul cel mai riguros cu putință la întocmirea acestei ediții și a făcut-o dintr-o grijă în primul rând biobibliografică, specifică publicării unor *Opere complete*. Cum acest criteriu nu era însă

funcțional și decisiv și în cazul unei traduceri, așa cum am precizat mai sus, de comun acord cu editorul francez am selectat fragmentele cele mai reprezentative din note, lăsând la o parte notele cu variații minime în raport cu textul de bază, precum și numeroasele planuri de lucru datând din perioada scrierii *Suveranității*. Suntem convinși că, stârnit de lectura acestui text, cititorul român nu va ezita să consulte pentru o cercetare mai aprofundată originalul și celelalte lucrări ale lui Georges Bataille.

1. Peisaj cu Bataille

7.7. Surse: *Hegel și Nietzsche*

Bataille nu este un filosof de meserie. Nu are studii la facultatea de filosofie, mai mult, ca elev, pregătirea lui filosofică este mediocră; recunoaște el însuși că până la vârsta de treizeci de ani nu a audiat niciun curs de filosofie. Născut în 1897, va aștepta până în 1933, după propria-i mărturie, până în 1934 după datele istorice, să participe în mod sistematic, vreme de mai mulți ani, chiar, la un curs de filosofie – dar la ce curs!... – susținut de Alexandre Kojève și consacrat unei „explicații” la *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel. Până în acel moment, cunoștințele sale de filosofie sunt mai degrabă vagi, iar lecturile sale haotice și sporadice. De altfel, a recunoscut în numeroase ocazii că întâlnirea cu filosofia – prilejuită mai întâi de un manual mediocru de liceu, învelit în pânză verde – a fost întotdeauna una întâmplătoare, preferând în locul lecturilor o reflecție embrionară, liberă și dezordonată.

Dar o asemenea reflecție nu putea compune încă o gândire, nu putea deschide calea unei filosofii proprii: pentru aceasta, a fost nevoie de un material explozibil – Nietzsche – și de un detonator – Leon Șestov. Într-adevăr, la douăzeci și cinci de ani, în

Note:

1 Datorăm informațiile biografice excelentei lucrări a lui Michel Surya, *Georges Bataille, la mort a l'œuvre*, apărută în 1987 (ediția a doua în 1992), la editura Gallimard. Această carte rămâne până astăzi cea mai completă și – nu ezităm s-o spunem – cea mai frumoasă istorie a vieții și gândirii lui Bataille, biografie și deopotrivă eseu, carte-document și în același timp solidă exegeză a uneia dintre cele mai complexe gândiri ale veacului XX.

De asemenea, se cuvine să mulțumim aici, în corpul modest al unei note, prietenului și colaboratorului nostru de la editura

Gallimard, Alexandre Lemasson.

1922, Bataille îl întâlnește pe Șestov, Lev Izaakovic Schwartzmann pe numele său adevărat, proaspăt refugiat la Paris, în urma revoluției bolșevice. Prin discuțiile intense pe care cei doi le-au avut, Bataille câștigă nu numai un ghid spiritual, ci și o sensibilitate pentru studiul filosofiei, cu deosebire pentru acea filosofie – tragic exprimată de Nietzsche – care este în stare oricare se vede forțată să-și suspende la un moment dat toate temeiurile, toate sursele și să se expună riscului unei nudități a gândului pe care nimic nu o justifică. Prin Șestov, Bataille descoperă, într-o epocă în care Nietzsche începea să fie tot mai insistent citit în cheie ideologică, o interogație abisală, o interogație disperată în jurul unei lumi fără morală, în care Dumnezeu este neputincios, absent, mort. Apropiindu-l pe autorul *Genealogiei moralei* de Dostoievski, dar și de Pascal ori Kierkegaard, Șestov îi va prezenta lui Bataille un Nietzsche creștin, dar un creștin rebel, un „hipercreștin”, un mistic imoralist, pentru care fidelitatea față de Dumnezeu trece prin fidelitatea față de imposibilul pe care acesta-l cere, așadar prin fidelitatea față de imposibilul însuși.

Așa cum spuneam mai sus, al doilea șoc filosofic pentru Bataille a fost întâlnirea cu Hegel, mijlocită de un alt rus refugiat, Alexandr Kojenikov, născut în 1902 și ajuns la Paris în 1928. De data aceasta, e vorba de un studiu sistematic al filosofiei, așa cum sistematică era însăși filosofia lui Hegel: vreme de șase ani, în fiecare zi de luni după-amiază, Kojève a citit, a tradus și a comentat, a improvizat, fără note prealabile, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel. O făcea în fața unui public restrâns de aceeași vârstă cu el, compus însă din foarte puțini filosofi; astfel, în afară de Raymond Aron și Eric Weil, Bataille se afla alături de Jacques Lacan, Raymond Queneau, Roger Caillois, Maurice Merleau-Ponty, André Breton. Toți fac cunoștință, printr-o lectură uneori cu accente marxiste, alteori ostilă lui Hegel însuși, oricum o lectură aparent improvizată dar mereu pasionată, cu un Hegel al cunoașterii absolute și al sfârșitului istoriei (mai mult sau mai puțin întâmplător.

Note:

cel grație căruia ne-a fost deschis interesul pentru și ne-a fost facilitat accesul la minunata creație batailleiană.

seminarul se oprește în 1939, în momentul izbucnirii celui de-al doilea război mondial...). De la aceste seminarii, Bataille iese, după

propria-i mărturisire, „sfâșiat, sleit, ucis de zece ori: sufocat și ținut” (*rompu, broye, tue dix fois: suffoque et e/oue*). Prin Kojève, teoreticianul non-cunoașterii care este Bataille va descoperi un Hegel autor al unei „imposibile teologii pozitive”, în care cunoașterea se încheie ca un tot într-un sistem din care nimic nu mai poate scăpa; ceea ce l-a interesat pe Bataille a fost atunci „cum un asemenea sistem, pentru că este perfect, pentru că fără asemănare cu niciun altul, epuizează înțelegerea și discursivitatea, se deschide înspre propria-i ruină, înspre smintire (*mise en folie*), înspre non-cunoaștere. Teologia pozitivă a lui Hegel este imposibilă pentru că nu poate să existe Dumnezeu decât nebun; și numai acela va putea să fie Dumnezeu care ar pune capăt abrutizantei evidențe hegeliene făcând pasul pe care Hegel s-a abținut să-l facă: pasul râsului, al extazului și al nebuniei” 2.

Să spunem așadar că întâlnirea lui Bataille cu filosofia, prin cele două lecturi care i-au marcat decisiv formația și stilul filosofic, trec prin descoperirea destinului lui Dumnezeu în lumea modernă: cel prins în sistemul lui Hegel, Dumnezeu al cunoașterii pozitive și raționale, și cel eliberat în gândirea lui Nietzsche, dar eliberat neputincios, deci mort. Conceptul suveranității și cartea consacrată lui vor purta, peste decenii, mărturia acestei poveri care este o divinitate imposibilă (pentru că, agonizantă fiind, mai cere ceva, adică imposibilul) și necesară (pentru că fără ea ideea suveranității omului, adică a demnității și libertății lui, pare lipsită de sens).

Dar relația lui Bataille cu cei doi filosofi germani nu poate fi redusă la atât. Citind *Suveranitatea*, precum și textele anterioare ei, vom observa cu ușurință că există o asimetrie radicală în raportarea la Hegel și la Nietzsche, că referințele la unul și la celălalt nu se supun acelorași reguli, că ele nu fac obiectul aceleiași gen de scriitură. Lămuritor ni se pare pentru această asimetrie studiul

Note:

2 Michel Surya, op. cit., p. 232.

lui Denis Hollier „De l’au-delà de Hegel à l’absence de Nietzsche” 3; rezumând ideea autorului, putem spune că „discursul despre Hegel e marcat de transcendență: Bataille vorbește de Hegel. Vorbește de el... pentru a repara o greșală, o nedreptate: Hegel este necunoscut”, în timp ce „Nietzsche, dimpotrivă, e cunoscut, citat din abundență, tradus, comentat. Și chiar prea mult”, ceea ce obligă la „a nu vorbi despre Nietzsche: transcendenței îi succede o anumită formă de imanență. A

vorbi cu sau în Nietzsche, a-l face pe Nietzsche să vorbească în propriul său discurs a cărui miză este atunci de a deveni cel al lui Nietzsche” 4.

Apoi, din punctul de vedere precis al temei suveranității, diferența între sursa hegeliană și cea nietzscheană trebuie marcată, foarte sintetic, în modul următor: pare destul de probabil că termenul de „suveranitate” provine din dialectica „stăpânului” și sclavului” dezvoltată de Hegel. Dar, spre deosebire de acesta, Bataille nu vede în stăpânul hegelian un suveran, atâta vreme cât acesta rămâne dependent de activitatea productivă. În al doilea rând, chiar dacă ideea cunoașterii absolute, în identitatea dintre spirit, filosof și Dumnezeu, l-a fascinat pe Bataille, ea nu i-a putut servi în elaborarea teoriei suveranității decât de o manieră negativă: gândirea suverană, gândire a non-cunoașterii, care se deschide în clipă, refuză închiderea la care ajunge discursul dezvoltându-se în timp al dialecticii hegeliene.

În schimb, cu Nietzsche relația este mai complicată; tot pe scurt, putem spune că, într-un anume fel, trecerea de la cunoaștere

Note:

3 în volumul *Bataille*, coord. Philippe Sollers, U.C.E., 10/18, Paris, 1973, pp. 75 – 96.

4 Denis Hollier, *loc. cât*, pp. 80 – 81. De altfel, în *Suveranitatea*, Bataille o spune pe cât se poate de clar: „Sunt singurul care mă prezint, nu ca un glosator al lui Nietzsche, ci ca fiind același cu el. Nu în sensul că gândirea mea ar fi mereu fidelă gândirii lui; a mea se îndepărtează adesea de a lui, mai ales când am în vedere dezvoltările minuțioase ale unei teorii. Dar această gândire se situează în condițiile în care gândirea lui Nietzsche s-a situat”. Imediat după această mărturie, urmează un paragraf care explicitează relația dintre „gândirea lui Nietzsche, gândirea lui Hegel și gândirea mea”. În acest paragraf, Bataille spune, referindu-se la Hegel: „Chiar dacă aş putea să continui eu însumi dezvoltând într-un punct anume gândirea lui Hegel, ea nu este totuși a mea”.

absolută la non-cunoaștere, sau identitatea dintre cunoaștere absolută și NIMIC e descrisă de Nietzsche în ideea morții lui Dumnezeu. Dar acest eveniment îl obligă pe Nietzsche să regăsească o suveranitate pierdută, pe care n-o putea găsi însă nicidecum în lumea istorică în care trăia. El n-o putea regăsi, crede Bataille, pentru că Nietzsche ar fi înțeles greșit opoziția dintre suveranitate și putere. Cu alte cuvinte, nu voința de putere, oricât de tentantă ar fi această idee,

deschide înspre acțiunea suverană, ci, așa cum cu finețe va remarca și Foucault, moartea lui Dumnezeu și posibilitatea transgresiunii. Nu prin voința de putere se constituie subiectul suveranității, subiectul suveran, ci prin experiența-limită, experiența nebunului la aflarea veștii morții lui Dumnezeu, așa cum o anunța Nietzsche în paragraful 125 din *Știința voioasă*, la care Bataille nu va înceta să trimită și care rămâne locul convergenței maxime între cei doi autori.

Încă un cuvânt despre Bataille cu Nietzsche: în anii războiului, confruntându-se cu aceleași dificultăți ca și predecesorul său, neputându-se nici înșela pe sine, dar nici lăsa pradă fragmentărilor unei lumi din ce în ce mai mișcătoare, autorul francez redactează înfrigurat o carte, *Despre Nietzsche*. O carte la fel de fragmentară pe cât era lumea din jurul ei, o carte în care aforismele și citatele lui Nietzsche se amestecă ușor și tragic deopotrivă cu reflecțiile lui Bataille. Dar este o carte-eveniment, una care va modifica radical recepția lui Nietzsche în Franța postbelică; astfel, negând vehement orice asemănare între Nietzsche și Hitler, între Nietzsche și fascism, orice „echivoc vulgar” cu privire la gândirea politică a filosofului german, Bataille vede în el gânditorul și experimentatorul până la nebulie al imanenței infinite de după căderea în comedie a transcendenței. După Zarathustra, după moartea lui Dumnezeu, dincolo de bine și de rău, starea de imanență implică o deplină „punere în joc” de sine, făcând din filosofie o experiență a libertății și a sensului, iar din experiența vie a lumii jocul însuși în care o filosofie mai e posibilă.

1.2. Comunicarea necesară, comunitatea imposibilă: Bataille-Blanchot

Nu vom putea înțelege gândirea suveranității fără a evoca măcar câțiva dintre contemporanii cu care Bataille s-a aflat în dialog și care au compus un peisaj al gândirii și scriiturii pe care încă nu-l discernem în toată complexitatea și bogăția lui. Lăsăm – încă o dată: în mod artificial – deoparte scriitori de care Bataille a fost apropiat vreme de decenii, prin legături de prietenie ori prin scris. Astfel, nu putem decât să-i amintim aici pe Roger Caillois, pe Michel Leiris, pe Pierre Klossowski, ori pe Antonin Artaud⁵. Dar trebuie să spunem două vorbe măcar despre relația specială cu Maurice Blanchot.

Cei doi se întâlnesc în 1941 și timp de douăzeci de ani prietenia lor va sta mărturie pentru necesitatea comunicării în condițiile

imposibilei comunități (decât în forma comunității prietenilor sau a amanților) de care vor face caz ambii autori în scrierile lor. Nostalgici ai unei comunități pierdute, dar lucizi în privința comunicării de după ea, cei doi își vor răspunde prin scris și se vor completa în gândire, în pasiunea unei gândiri negative, tocmai în măsura în care ceea ce-i adună laolaltă e diferența dintre ei. Iar pentru înțelegerea *Suveranității*, a mizelor sale reflexive, precum și a întregii gândiri bataillene, poate că niciun text nu ne este astăzi mai util decât capitolul „L'expérience-limite” din lucrarea *l'entretien infini* a lui Blanchot. Experiența-limită, pe care Bataille o mai numește și experiență interioară, este răspunsul pe care-l întâlnește omul atunci când se decide să se pună radical în chestiune, zice Blanchot. Dar de unde vine această decizie? De ce, dintr-odată, această neliniște și această nevoie a unei radicale și suverane interogări de sine? Ea nu este nouă, aflăm din text. Ea a fost activă și în mișcarea prin care gândirea se închide în sistem, precum și în mișcarea „străpungând lumea și oprindu-se într-un dincolo al lumii în care omul

Note:

5 Alături de primii doi, Bataille se află la conducerea Colegiului de Sociologie, înființat în 1937 și care va funcționa vreme de doi ani. În această perioadă, vor susține conferințe în cadrul colegiului, în afară de cei trei, Pierre Klossowski, Alexandre Kojève, Denis de Rougemont, Jean Paulhan, Jean Wahl etc.

se încredințează unui termen absolut (Dumnezeu, Ființă, Eternitate, Unitate)” 6. Dar niciuna dintre aceste mișcări nu mai funcționează astăzi, când istoria a luat sfârșit, pentru că deja omul este totul, pentru că el și-a realizat exigența de a fi totul, pentru că el este stăpânul tuturor categoriilor cunoașterii, putând totul și având răspuns la toate. În acest punct, Blanchot introduce o distincție de mare rafinament, pe care textele lui Bataille o lăsau cu greu să se întrevadă: este adevărat, spune el, că pentru omul marii rațiuni (Hegel, bunăoară) lucrurile stau în felul acesta, dar pentru omul micii rațiuni, acela care suntem fiecare dintre noi, sfârșitul istoriei nu înseamnă decât lupta aproape meschină cu propriul nostru sfârșit, lupta împotriva slăbiciunii, insuficienței, nefericirii. Nu sfârșit al istoriei universale, ci sfârșit al vieții, împotriva căruia nu avem decât truda chinuitoare ca mijloc la îndemână. Suveranitatea lui Bataille este atunci replica la ambele rațiuni: la marea rațiune, pentru că nu prin

cunoaștere (deja completă!) se mai poate găsi omul pe sine, ci prin non-cunoaștere (care nu este ignoranță, nici anti-cunoaștere); la mica rațiune, pentru că nu prin servitutea față de muncă și nu prin consum ca scop al producției (toate nevoile au fost satisfăcute!) poate regăsi omul de rând suveranitatea pierdută.

În oricare dintre figurile acestei rațiuni, cum trebuie să ne imaginăm omul modern? „Presupunem omul în esența lui satisfăcut; el nu mai are, om universal, nimic de făcut, e fără nevoie, el este, chiar dacă individual moare, fără început, fără sfârșit, în repaus în devenirea totalității sale imobile” 7. Pentru acest om, nemandorind nimic, experiența-limită este ultima tentativă de a mai dori ceva, de a voi să iasă în afara acestui tot ce exclude orice afară, de a atinge ceva după ce totul a fost atins, de a cunoaște când totul este cunoscut. „Inaccesibilul însuși, necunoscutul însuși”, definiție a negativității esențiale a ființei umane. Necunoscutul, bunăoară, nu sub forma a ceea ce nu este cunoscut încă, ci necunoscutul drept ceea ce nu poate fi cunoscut pentru că nu a mai

Note:

6 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 302.

7 *Ibidem*, p. 304.

rămas nimic de cunoscut; o negativitate, prin urmare, nu a neîmplinirii, ci o negativitate a ceea ce, în om, s-ar opune unei terminări, unei încheieri definitive. Altfel spus: nu o negativitate de genul „nu încă” punând în mișcare o acțiune înspre un scop (cunoașterea și mai largă, de pildă), ci o „negativitate fără întrebuintare” (negat/vite *sans emplot*), am zice un soi de negativitate șomeră, care nu se epuizează în acțiune, ci, constitutivă fiind omului, îl obligă, încă o dată, fără Scop și fără Dumnezeu, să se pună în discuție în forma acestei experiențe-limită. Pentru Blanchot, a gândi suveran înseamnă a se întreba cum poate absolutul (sub forma totalității) să mai fie depășit? „Cum ar putea omul, ajuns prin acțiunea lui în vârf, el universalul, el veșnicul, mereu împlinindu-se și mereu împlinit, repetându-se într-un discurs care nu face decât să se rostească fără încetare, cum ar putea el să nu se mențină la această suficiență și, ca atare, să se pună în discuție?” 8 Asta face ca în suveranitate să fie vorba de exces (vom vedea mai departe...), de rest, de scăpare și evadare; iar acestea nu sunt capricii, nu sunt acte întâmplătoare, ca și

cum, în lipsă de altceva, din plictis ori din curiozitate, din ignoranță (deși adeseori chiar asta se întâmplă), omul s-ar deda la „excese”. A fi suveran, a gândi suveran, a acționa suveran înseamnă a lua în considerare posibilitatea de după realizarea tuturor posibilităților, adică tocmai posibilitatea imposibilității. Prin această idee se lămurește una dintre expresiile paradoxale ce definesc suveranitatea: „imposibilă și necesară”; adică posibilul nu este singura dimensiune a existenței umane, ea e prinsă în dublul raport a ceea ce se poate (înțelege, face, suporta, controla) și a ceea ce nu se poate, pentru că scapă oricărui scop și oricărei întrebuintări, oricărei puteri, dar un raport căruia nu-i putem scăpa: experiență imposibilă și inevitabilă, „ca și cum imposibilitatea, cea prin care nu mai putem putea, ne-ar aștepta în spatele a tot ceea ce trăim, gândim și spunem, o dată ce am ajuns la capătul acestei așteptări” 9. Excesul, surplusul este provocarea unei experiențe care nu este scop în sine: cum să gândim

Note:

8 *Ibidem*, p. 307.

9 *Ibidem*, p. 308.

ceea ce nu se lasă gândit, cum să gândim mai mult decât poate gândirea să gândească, cum să afirmăm (pentru că toată această experiență este una afirmativă și nietzscheană) mai mult decât poate orice afirmație să afirme. „Mai mult” este, după Blanchot, însăși definiția experienței, dar trebuie să adăugăm numaidecât că nu este un „mai mult” al progresului (oricum l-am imagina), ci unul care lasă deschisă mereu posibilitatea oricărei experiențe și care nu blochează decât o singură posibilitate: cea a suficienței (pentru mica rațiune), cea a închiderii într-un sistem, într-un subiect, într-un adevăr, într-un Unul (pentru marea rațiune). Gândire a suplimentului/suplementului, gândire a diferenței afirmative și prime, din care se vor hrăni din belșug filosofii ziși ai diferenței: Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault, Nancy...

1.3. Urme: Foucault și Nancy

Dintre acești gânditori, să ne oprim la doi dintre ei și la interpretările pe care ei le dau suveranității în două texte de referință: Michel Foucault în „Preface à la transgression” 10 și Jean-Luc Nancy, în „La communauté desœuvree”. Urmele gândirii bataillene sunt mult mai complexe, la acești doi autori, decât cele pe care am putea să le sesizăm prin scurta analiză a acestor două texte.

Astfel, putem spune, pentru început, că la Foucault, în primul rând, avem de-a face cu o prezență recurentă a unor idei sau teme din scrierile lui Bataille, că formația sa filosofică din anii '50 datorează mult, așa cum el însuși recunoaște în repetate rânduri, unor autori precum Nietzsche, Blanchot și Bataille, care l-au ajutat să

Note:

10 în *Dits et de: rits*, vol. I, Gallimard, Paris, 1994 (reed. col. Quarto, 2000), trad. rom. de Bogdan Ghiu în *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri (1963 – 1984)*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2001, pp. 11 – 29. Mai departe, vom folosi traducerea românească.

11 în volumul cu același nume, Christian Bourgois, Paris, 1986, 1990. În traducerea românească a lui Emilian Cioc și Adrian T. Sârbu, *Comunitatea fără operă, Ideea Design & Print*, Cluj, în curs de apariție 2004. Jean-Luc Nancy a consacrat chestiunii suveranității un studiu aparte, „Guerre, droit, souverainete – technè”, în volumul *Être singurier pluriel*, Galilee, Paris, 1996, pp. 125 – 169. Acest studiu, format din trei părți, a fost tradus de Adrian T. Sârbu în revista *Ideea. Artă + Societate*, nr. 15 – 16, 2003, Cluj.

se elibereze de curente dominante ale vremii: hegelianismul și fenomenologia. Mai mult, reabilitarea însăși a lui Nietzsche în filosofia franceză, în anii de după război, a trecut prin lectura insistentă și mergând împotriva curentului ideologic, pe care Bataille a făcut-o în anii '40 scrierilor filosofului german. Între o interpretare hegeliانو-marxistă a istoriei și o filosofie existențialistă ori fenomenologică a subiectului identic cu sine, prin Bataille (dar și prin Blanchot, Klossowski, Artaud...), Foucault descoperă posibilitatea și necesitatea de a zdruncina limitele și categoriile gândirii, prin repunerea radicală în chestiune – iar asta se întâmplă și în *Suveranitatea* – a supremației și valorii fondatoare a subiectului, care nu putea avea loc decât prin „experimentarea a ceva care ar conduce la destrucția sa reală, la disocierea sa, la explozia și la transformarea sa în cu totul altceva” 12.

Tot despre această destrucție a subiectului este vorba și în „Prefață la transgresiune”, precum și de sfârșitul filosofului ca formă suverană și primă a limbajului filosofic. Care este rațiunea acestei epuizări a subiectului filosofic? Ea se găsește, după Foucault cititor de Bataille, în evenimentul morții lui Dumnezeu, pe care cei doi o citesc ca o eliberare (în sensul de deschidere) a spațiului nesfârșit al

experimentării limitei. Cu alte cuvinte, acest eveniment, așa cum bine știu amândoi de la Nietzsche, înseamnă atestarea dispariției oricărei transcendențe și a oricărei exteriorități, a Nelimitatului, a Suveranității și, prin asta, reorientarea existenței noastre înspre unica experiență rămasă posibilă, experiența interioară, suveran interioară a limitei. Unitatea subiectului a fost posibilă atâta vreme cât ea era garantată de o instanță exterioară și fondatoare; în lipsa acesteia, tentativele de recentrare a subiectului pe el însuși sunt hărăzite unei neîncheieri esențiale, împotriva acestei iluzii unificatoare, Bataille și Foucault propun mai degrabă asumarea acestei fragmentarități, singura prin care, ieșind mereu din sine, prin transgresiune, extaz, răs, erotism etc, subiectul mai poate face experiența propriei existențe. Pentru

Note:

12 M. Foucault, interviu din 1980, în *Dits et berits*, vol. IV, p. 48 (*Theatrum philosophicum*, ed. cit., p. 295).

Foucault, Bataille este cel care dă seama cu intensitate de necesitatea acestei experiențe nelimitate a limitei și limitării: într-o lume care „nu-i mai recunoaște sacrului niciun înțeles pozitiv” 13, transgresiunea este experiența singulară a confruntării cu propria finitudine. Filosofia târzie a lui Foucault stă mărturie pentru această experiență afirmativă a transgresiunii; dar până la teoriile eticii de sine din anii '80, analitica finitudinii dezvoltată *încuvintele și lucrurile*, ori în *Arheologia cunoașterii*, exprimă și cercetează această spargere a subiectului în lumea modernă, spargere în subiect viu, subiect muncitor și subiect vorbitor, căruia îi este retras, în ceea ce trăiește, în munca lui și în vorbirea lui, accesul la suveranitate. În studiile, cursurile și cărțile despre putere, Foucault va utiliza adeseori acest termen, însă aici suveranitatea despre care e vorba este cea a Leviatanului represiv, cea a regelui căruia trebuie să i se taie capul, tocmai pentru a regăsi acea subiectivitate transgresivă, afirmatoare și creatoare în gustul căreia Bataille l-a format pe Foucault. După arheologia cunoașterii, după genealogia puterii, în cursurile din ultimii ani de viață, acesta din urmă regăsește virtuțile experienței interioare și suverane în teoriile și practicile grijii de sine și ale curajului adevărului. Bataille n-a încetat nicio clipă să-l însoțească pe Foucault într-o aventură filosofică pe care amândoi au înțeles-o ca permanentă punere la încercare de sine, ca neodihnită ieșire din sine înspre sine, căutându-se acolo unde nu sunt și găsimdu-se mereu în afară de sine.

Gândirea lui Jean-Luc Nancy a trecut și ea prin experiența lui Bataille. Poate că nicăieri această experiență nu este mai intensă ca în la *communaute desoeuvree*. Prima parte a acestei cărți, care a și dat numele volumului, este nu doar un text scris după Bataille, ci și lui Bataille, așa cum acesta însuși ne scrie nouă, „comunicându-ne angoasa unei comunități, scriindu-ne dintr-o solitudine anterioară oricărei izolări, invocând o comunitate pe care să n-o conțină și să n-o preceadă nicio societate, deși orice

Note:

„Prefață la transgresiune”, op. cit., p. 12.

societate e implicată în ea” 14. Acest text, precum și numeroase alte texte ale lui Nancy, sunt așadar o confruntare cu exigența comunitară și comunicativă pe care autorul *Suveranității* o lansează cu atâta forță. Dacă „suveranitatea nu este nimic”, atunci, pentru Nancy, nici comunitatea nu este nimic, nu este un subiect colectiv, o substanță sau o identitate pe care am pierde-o și am regăsi-o în funcție de capriciile noastre sau ale istoriei. Suveranitate și comunitate se supun în lumea modernă aceluiași proces de „*desceuvrement*”, termen pe care Nancy îl împrumută de la Bataille și pe care orice traducere l-ar sărăci 5; el nu trimite în niciun caz la o pierdere, a suveranității, a comunității sau a sacrului, la o epuizare a acestora, ca și cum ele ar fi fost produse cândva, undeva, ca și cum ele ar fi fost produsele unui subiect (fie el individ, instituție, loc, discurs). Bataille este primul care ar fi înțeles natura derizorie a tuturor nostalgiilor comuniunii, în ciuda fascinației pe care a manifestat-o, mai ales în perioada interbelică, față de formele arhaice ale suveranității. Și tocmai pe acest fond de derizoriu, acela de după năruirea oricărei transcendente în formele chinuite și tragice ale imanențelor de tot felul (dintre care exemplare sunt cele politice), ajunge Bataille să spună că „suveranitatea nu este NIMIC”; ea nu este nimic, întrucât istoria comunităților este istoria unui eșec imens, dintre care cel mai spectaculos, așa după cum putem citi în *Suveranitatea*, este eșecul comunist. „Suveranitatea este expunerea suverană la un exces (la o transcendență) care nu se prezintă, care nu se lasă apropiată (nici simulată), care nici măcar nu se cfă – ci la care ființa este mai degrabă abandonată”. '6 în această frază, trebuie să înțelegem transcendența nu sub forma vreunei instanțe în afara lumii și comandându-i de acolo, ci ca pură exterioritate, ca pur afară al unei ființe lipsite de interioritate, de intimitate: a spune că ființa nu este sau

că nu este nimic înseamnă tocmai a afirma că ea nu este decât acest exces al exteriorității fără înăuntru, fără substanță și fără esență, și că asemenea

Note:

14 *La communauté desoeuvrie*, p. 100.

15 Pentru provocările și mizele traducerii acestui termen în limba română, vezi postfața lui Emilian Cioc la traducerea cărții în limba română, ed. cit.

16 *Ibidem*, p. 49.

ei – altfel spus *ca* ființă – comunitatea și subiectul nu sunt nimic, nu sunt un ce sau un *cine* identic cu sine și stabil dincolo de contingență. Cum să înțelegem atunci ceea ce Bataille numea „experiența interioară” și pe care Foucault o recunoștea ca singura experiență posibilă după moartea lui Dumnezeu? Inferioritatea acestei experiențe nu trimite, evident, la o repliere pe sine, ca un soi de renunțare la lume și de refugiu în valorile intimității. „«Experiența interioară» de care vorbește Bataille nu are nimic «interior», nici «subiectiv», ci e indisociabilă de experiența acestui raport cu un afară incomensurabil”. 17 Interioritate, deci, fără intimitate, interioritate ca spațiu/spațiere ai/a finitudinii nesfârșite. Căci în absența unei Limite separând un dincoace de dincolo, o aparență de o esență, o manifestare de substanță, inferioritatea și exterioritatea sunt totuna – nu ca o confuzie, ci ca însuși modul de a fi ai ceea ce este (subiect, comunitate): imposibilitate a strângerii pe sine, a regăsirii de sine altfel decât ieșind mereu din sine, comunicând, deschizându-se extatic și suveran înspre ceilalți și înspre lume. După Nancy, Bataille este primul care a făcut această experiență modernă a comunității, nu ca operă de produs, nu ca intimitate sau comuniune pierdută, ci ca „dezfăptuire” (dacă e să riscăm totuși o traducere stângace) sau – ca s-o spunem încă o dată – necesitate și deopotrivă imposibilitate a suveranității. Asta înseamnă că, înaintea, în timpul sau după căderea comunismului, nu am avut și nu avem de făurit nicio comunitate, nu avem de apărut nici de recuperat vreuna – ceea ce nu îndeamnă la abandon și la pasivitate, nici la individualism disperat ori la intimism organic. Bunăoară, „după” comunism, nici aici, nici altundeva, nu vom redeveni suverani (fiecare și toți ca popor, națiune etc.) reabilitând unitatea vreunei comunități esențiale (de sânge, de limbă, de credință), după cum nu vom redeveni suverani nici prin angajarea entuziastă în

consum. Suveranitatea, în figurile ei istorice, s-a epuizat în tehnică și prin tehnică, în economia tehnică planetarizată; epuizarea aceasta, ne spune Nancy în *Être singurier pluriel*, înseamnă că pretutindeni pe pământ, în ciuda rezistenței în noi și în schemele noastre politice a ideii de suveranitate, aceasta a fost fragilizată, pulverizată de mecanismele „finalității fără sfârșit/scop (fără sfârșit/scop extrinsec)” ’6. „Ecotehnia” este numele pe care el îl dă acestei configurații mondiale a lui „sans fin” tehnic și economic în care primează „combinatoriul asupra discriminantului, contractualul asupra ierarhicului, rețeaua asupra organismului... spațialul asupra istoricului, spațialul multiplu și de-localizat asupra unui spațial unitar și concentrat” 19.

Gândind experiența-limită, gândind limita și la limită, Bataille, Foucault, Nancy (dar și Blanchot, Derrida etc...) au gândit însăși limita vremii noastre. Ei au făcut din actul gândirii suverana experiență și de aceea termeni precum transgresiune, finitudine, grijă de sine, comunitate sunt tot atâtea nume ale exigenței pe care lumea de după moartea lui Dumnezeu, de după căderea capului regelui, de după sfârșitul comunismului (cu mult înainte de 1989...), lume a „nihilismului incandescent” (Nancy) ne-o adresează: cum să gândești și cum să (d) ai un sens, un nume, când NIMIC nu stă ca temei al sinelui și al comunității și, când, prin urmare, comunicarea (Bataille), etica (Foucault) sau împărtășirea/partajul (Nancy) sunt modurile de a fi cu sine și cu ceilalți în pura exterioritate și finitudine a propriilor noastre existențe.

2. Ex – ori despre împătrita semnificație a suveranității

Din această idee a exteriorității pure putem desprinde câteva din înțelesurile pe care le capătă conceptul suveranității în cartea purtându-i numele. Și putem așeza aceste înțelesuri sub chiar semnul lui ex –, prefix care credem că dă cel mai bine măsura (măsură a oricărei lipse de măsură, în cele din urmă) câmpului de semnificații al operației suverane pe care o analizează Bataille. Astfel, despre suveranitate se vorbește ca *experiență*, ca *exces*, ca

Note:

18 J.-L. Nancy, *Être singurier pluriel*, ed. cit., p. 144. În expresia *Jinalite sans fin*, acest din urmă termen trimite la încheiere și în sensul de capăt, terminare, dar și în sensul de împlinire, rezultat final al unui proces orientat deși spre acest scop.

19 *Ibidem*, p. 161.

excepție și ca *exemplaritate*. Două precizări se impun numaidecât: acești termeni, oricât de generoși, nu epuizează câmpul semnificațiilor suveranității: fiecare atrage după sine un mănunchi de alte semnificații, contribuind astfel la crearea unei rețele în care niciuna dintre aceste semnificații nu este primă, nici în ordine cronologică, nici în ordine logică. Prin ele circulă cu viteză infinită sensul însuși al suveranității, ele creează – dacă tot suntem în jargonul deleuzian – planul de imanență al acestui concept. A doua precizare: cei patru termeni nu se exclud și nu-și împart în porții egale câmpul suveranității. Dincolo de spațiul acestei cărți, în peisajul gândirii și scrierilor lui Bataille fiecare din acești termeni poate să ia (și chiar ia) locul suveranității, astfel încât scopul unei cercetări „pe „Bataille trebuie să treacă dincolo de identificarea numelui propriu, către descifrarea mizelor unei gândiri care a refuzat, asemeni lui Nietzsche, orice nume propriu, orice semnificat care i-ar regla, sistematic și definitiv, jocul semnificațiilor.

2.7. *Experiență (extaz, clipă, non-cunoaștere)*

Suveranitatea este întâi de toate (o) experiență. Ea nu este o stare, nu este un dat, nu este o idee, nu este o cauză și nu este un scop. „Suveranitatea nu poate fi rezultatul așteptat al unui efort adaptat. Ceea ce este suveran nu poate veni decât din arbitrar, din noroc. N-ar trebui să existe *mijloc* prin care un om să poată *deveni* suveran: el trebuie să *fie* suveran, iar atunci suveranitatea nu-i poate fi retrasă, însă dacă nu o posedă, n-o poate dobândi”. 20 Dar ce fel de experiență este aceasta, venind din șansă, ce nu se pierde și nu se câștigă?

Trei termeni o descriu cel mai bine: extaz (extase), clipă (*instant*), non-cunoaștere (*non-savoir*). A face experiența a ceva înseamnă, pentru Bataille a ieși din sine fără ca această ieșire să se facă în direcția unui obiect, fiind astfel suprimare a limitei însăși care separă interiorul de exterior, subiectul de obiect. Ea se opune cunoașterii, care mai degrabă consolidează această limită: „*savoir*

Note:

20 G. Bataille, *La Souveraineté*, în *duvres compl & es*, vol. VIII, Gallimard, Paris, p. 273.

c'est comprendre, c'est tout comprendre”, pare a spune Bataille, iar acest *comprendre* se lasă înțeles în ambele sensuri: a înțelege și a cuprinde, a cuprinde cu înțelegerea, închizând astfel obiectul de

cunoscut în cercul tot mai larg, dar mereu cerc, spațiu delimitat, al subiectului cunoscător. Experiența caută tocmai să deschidă acest cerc, să-l dezlătească, făcând astfel să comunice subiect cu subiect, subiect cu obiect. Apoi, cunoașterea este un proces ce se derulează în timp și procesul ei este subordonat atingerii unui rezultat așteptat, iar subiectul este subordonat acestei procesualități. Ea stă în permanență sub semnul dominator al lui tot, totalitate de cunoscut, totalitate cunoscută, totalitate a cunoașterii. A cunoaște, mai spune Bataille înseamnă nu numai a înțelege, ci și a vrea să înțelegi. De la Nietzsche știe și Bataille că nu putem desprinde cunoașterea de voința de cunoaștere (puterea de voința de putere). În schimb – dar nu e vorba de o opoziție logică aici, e vorba de dincolo-ul cunoașterii – experiența este extatică și suverană *atunci când și prin aceea că* scoate subiectul de sub dominația temporală a rezultatului de atins și de sub dominația timpului însuși. Numai prin prisma unei astfel de smulgeri din înlănțuirea activității productive și/sau cognitive ne este permisă înțelegerea misterioasei propoziții care definește suveranitatea: „așteptarea se preschimbă în NIMIC” (/ *attente se resout en RIEN*), precum și formula cu rezonanțe din nou nietzscheene din nota ce urmează acestei afirmații: „*Suveran? Tu și eu, noi suntem suverani. Cu o condiție, să uităm, să uităm totu’/...*” 21 Este, de altfel, locul unde înțelesul suveranității e modelat de cuplul de verbe *resoudre-dissoudre*: în experiența suverană (expresie care, pentru Bataille, este aproape un pleonasm) a acestui NIMIC, care nu este implicat în rezolvarea (*resolution*) unei probleme, gândirea „se părăsește pe sine (iese deci din sine, din schemele sale, din interioritatea sa) și devine disoluție (*dissolution*) a oricărui obiect”. Jocul subtil de înțelesuri pe care cele două verbe îl declanșează trebuie să ne pună în gardă împotriva unei tranșări grăbite a dificultății: suveranitatea este tocmai experiența ieșirii din logica rezolvării, în ea așteptarea se dizolvă (*dissout*) și se preschimbă (*resout*), se transformă, se decide să se preschimbe în NIMIC. Avem de-a face așadar cu un mecanism complex de situare a experienței suverane în afara cunoașterii și a temporalității dominante a acesteia, a temporalității viitorului așteptat. Suveranitatea înseamnă acum, dar un acum desfășcându-și atașamentele de trecut și de viitor, un acum al străfulgerării miraculoase a clipei care expulzează violent subiectul din sine – iar pentru aceasta Bataille dă exemplul plânsului cu sughițuri

sau al râsului în hohote. Ieșirea din sine este, am putea spune, exces de sine, mai mult decât sine, un *mai mult* scăpând oricărei intenții și oricărui calcul.

2.2. Exces (*limită, transgresiune, violență*)

Excesul este condiție a experienței suverane; el înseamnă recunoaștere și transgresare a limitei. Bataille îi dă o definiție aparent foarte simplă: „excesul este tocmai ceva prin care ființa este mai întâi, înaintea oricărui lucru, în afara tuturor limitelor”, sau și mai succint: „tot ceea ce este mai mult decât ceea ce este” 22. Noțiunea lui e una din noțiunile-cheie ale economiei generalizate din *Partea blestemată*, din *Erotismul* și din *Suveranitatea*; cuvântul apare cu o frecvență foarte mare (să-i spunem chiar excesivă) în textele lui Bataille, frecvență care ne îngăduie să considerăm că el nu este doar un termen util, ci o veritabilă provocare pentru gândire, pentru o gândire a experienței. „Excesul conotează o experiență a ființei punând în joc (în chestiune) ființa care o conotează: stare confuză, illogică, insuportabilă... Cum să ne reprezentăm excesul când știm că se sustrage reprezentării și o face imposibilă? Dacă gândesc excesul, el este atunci de-limitat, *mărginit* de gândire: el nu mai este exces. Cu toate acestea, dacă gândirea excede noțiunea de «exces», există exces cel puțin în gândire”. 23 Prin urmare.

Note:

22 C. Bataille, *Œuvres complètes*, vol. III, Gallimard, Paris, p. 12.

23 Robert Sasso, *Georges Bataille: Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Mânuit, Paris, 1978, p. 178. După cunoștințele noastre, cartea lui Sasso este cea mai completă lucrare despre gândirea filosofică a lui Bataille. Deși lipsită de pretenții stilistice, dar scrisă clar și tratând exhaustiv subiectul, lucrarea fostului profesor de la Universitatea din Nisa are meritul de a oferi o excelentă introducere sistematică în scrierile – atât de nesistematice! – ale autorului *Suveranității*. 24 M. Foucault, „Prefață la transgresiune”, op. cit., p. 15.

a gândi excesul este deja o experiență, nu doar o experiență printre altele, ci, am putea spune, modelul oricărei experiențe: inițială și inițiativă, obligând gândirea să facă experiența propriilor sale mărginiri, experiență pe care ea nu poate s-o facă decât transgresându-le neîncetat. În cele din urmă, excesul este ființă, este ființa, în măsura în care nicio gândire nu poate să-l cuprindă și s-o cuprindă, în măsura în care ceea ce ne adevărește în existență sunt mai degrabă momentele de exces care pun în cauză fundamentele pe care

se clădește viața noastră. De aceea, a fi suveran înseamnă a trăi cu (în) posibilitatea excesului, la fel cum pentru Heidegger existența autentică înseamnă a trăi cu (în) posibilitatea morții. Altfel spus, nici excesul nici moartea nu conferă prin asta o dimensiune excesivă sau morbidă vieții, aceasta e în primul rând și cel mai adesea cât se poate de cumpătată și de senină – însă transgresiunea este aceea care, scoțându-ne, ca ființe „extatice” ce suntem, din limitele existenței servile (Bataille), inautentice, improprii (Heidegger), ne pune față în față cu adevărul existenței noastre de ființe finite, adevăr revelat în exces și în moarte.

Foucault ne-a lămurit în textul citat mai sus în modul cel mai convingător cu putință cum se înfățișează raportul dintre limită și transgresiune: ele „își datorează fiecare celeilalte densitatea ființei lor: inexistența unei limite care n-ar putea fi absolut deloc depășite; vanitatea, în schimb, a unei transgresiuni care n-ar depăși decât o limită iluzorie, de umbră. Are, însă, limita o existență veritabilă în afara gestului care, glorios, o traversează și o neagă?... Transgresiunea duce limita până la limita ființei sale” 24. Același lucru ni-l spune și Bataille în capitolul „Schema suveranității”: posibilitatea transgresării limitelor nu este doar adevărarea existenței lor sub forma interdictelor (dintre care cel al uciderii e cel mai puternic). Ea este posibilitatea dată omului de a-și nega servitutea și slăbiciunea, dintre care cea mai mare slăbiciune e teama de moarte. De aceea, a transgresa un interdict nu înseamnă cu necesitate a ucide, ci a refuza limitele pe care teama de moarte le impune acțiunii umane. „Lumea suverană e lumea în care limita morții e suprimată”, afirmă Bataille; așadar nu moartea e suprimată, ea rămâne prezentă, mereu prezentă, ci limita ei, obsesia ei, determinările ei, dintre care cele mai vizibile sunt slăbiciunile umane dând naștere tuturor subordonărilor pe care omul le acceptă de teama ei. „Suveranul este cel care este ca și cum moartea n-ar fi”, cel care prin exces ignoră prezența morții și a constrângerilor pe care le impune vieții; prin exces, de fapt, și prin jocul lui, omul suveran afirmă viața și o afirmă ca viață liberă, nesupusă decât ei înseși.

Excesul intervine însă și într-un alt fel în textul bataillean, dar de această dată sub forma *excedentului*. De la bun început, autorul definește suveranitatea în opoziție cu servitutea pe care o implică procesul muncii și dialectica producției și consumului. Din punct de vedere istoric, suveranitatea faraonilor, prinților, monarhilor a fost

posibilă prin consumarea fără scop productiv, prin apariția și întrebuințarea neutilă a unui excedent de producție pe care nimic nu-l justifică în ordine economică (sau cel puțin în ordinea economiei așa cum o înțelegem noi astăzi). Ultima mare formă de suveranitate istorică este cea a lumii feudale care s-a împotmolit în propria-i splendoare și împotriva căreia s-au îndreptat toate revoluțiile moderne (de la cea engleză și franceză, până la cea bolșevică). În lumea feudală, utilizarea excedentului în scopuri neproductive a mai putut să revină unuia singur; împotriva acestei lipse de productivitate se pornește revoluția burgheză (capitalistul produce în „exces”, dar numai pentru a reinvesti acest surplus într-o nouă producție), în timp ce revoluția comunistă duce până la capăt procesul de evacuare a suveranității, prin distribuirea, cel puțin în principiu, a tot ce se produce (suficient sau – mai rar, ce-i drept – excesiv) la toți cei care produc. Astăzi, niciun soi de excedent nu mai promite o experiență suverană: capitalistul, ne spune Bataille, își permite micile sale momente de suveranitate, mai degrabă pentru a face din ele motive de distincție socială și pentru a capitaliza aceste momente în vederea unei acumulări ulterioare; comunistul, a cărui figură monstruoasă e reprezentată în carte de Stalin, având pentru o clipă șansa reabilitării suveranității, decide în modul cel mai suveran cu putință să renunțe tocmai la suveranitate și să facă din muncă valoare și sens al existenței. În fața acestei non-alegeri pe care ne-o oferă lumea contemporană, a excesului ca măsură a dependenței de ciclul producție-consum și a excedentului ca nume pentru profit, a violenței ca violență, fără limită și fără transgresiune, suveranitatea nu ne mai face semn de nicăieri și către nimic. Sau poate doar către nimicuri.

2.3. *Excepție (putere, obiectivitate, supunere)*

Dacă se poate face o apropiere între teoria lui Bataille și teoriile suveranității politice (inclusiv teoria lui Foucault, dar cu deosebire cea a lui Carl Schmitt), atunci ea trebuie să se producă pe dimensiunea excepției. Pentru teoreticianul german al dreptului, este suveran cel care decide pentru și în starea de excepție (*Ausnahmezustand*); întreaga sa teorie a suveranității, precum și teoriile clasice (de la Hobbes²⁵, trecând prin Kelsen și până la Agamben) așază suveranul în raport cu această limită a legii pe care o definește (consolidând-o și suspendând-o în același timp) excepția.

În logica lui Bataille, ideea excepției vine să se articuleze coerent

pe modelul suveranității tradiționale: dacă aceasta e posibilă numai într-o lume în care unii sau câțiva pot consuma ceea ce produc toți ceilalți, atunci cei puțini sunt chiar prin acest beneficiu o excepție. Dar, așa cum vom vedea mai jos când vom vorbi de

Note:

25 Despre Bataille, Roberto Esposito spune că este gânditorul anti-Hobbes cel mai radical. Deși pentru amândoi suveranitatea este cea care strânge oamenii în comunitate, motivele acestei comuniuni sunt diferite: la Hobbes, oamenii, ca ființe slabe și vulnerabile, subordonate necesităților și aflate sub imperiul fricii, delegă o parte din libertatea lor suveranului, într-un soi de proteză artificială care este statul și care funcționează după principiile unei economii restrânse. Pentru Bataille, dimpotrivă, omul este caracterizat de o supraabundență de energie specific umană, iar suveranitatea înseamnă manifestarea dorinței și gustul riscului, capacitatea de a-și pune viața în joc și de a fi cu celălalt într-o comună absență de identitate, în cadrul unei economii generale (cf. *Communitas*, PUF, 2000).

subiect, diferența între suveran și supus nu se face în ordinea numărului, a cantității. Nu avem un suveran, pentru că am avea un individ separat și diferit de ceilalți, numeroși și indistincți. Mecanismul suveranității e mai complex și el trece printr-un dublu proces: pe de o parte, devenirea politică a suveranității, atunci când indivizii suverani abdică în favoarea unuia dintre ei și-i recunosc suveranitatea ori se recunosc pe ei înșiși în ea; pe de altă parte, atunci când, în forma ei politică, aceasta nu mai oferă acea lumină, acea aură de la care supușii să se recunoască fiecare ca participând la magnificența monarhului, prințului etc, aceștia se revoltă și își caută suveranitatea în gestul însuși al revoltei, acela care creează starea de excepție despre care vor vorbi politicienii și juriștii.

Excepția însă are un sens mai profund în textul lui Bataille. „Suveranitatea este primă” se spune în text, ea este necondiționată și necondiționată, nu se subordonează unei cauze, nici unui proiect, cu atât mai puțin proiectului de a fi suveran. Ea nu este doar ceea ce încalcă sau confirmă regula, ea nu intră într-un raport de opoziție sau de complementaritate cu regula, cu legea sau cu norma. Tentația e mare de a-i atribui autorului un oarecare misticism de genul celui din teologia negativă (cu atât mai mult cu cât niciun alt cuvânt nu

definește mai bine suveranitatea decât „nimic”-ul). Dar intenția lui Bataille este de a depăși o perplexitate a formulărilor negative: astfel, spunând „nimic” el nu spune neant, ci ceea ce scapă încadrării într-un sistem de opoziții, fie ele dintre cele mai nobile, precum sunt opozițiile filosofice. A fi suveran înseamnă a fi superior, adică a nu avea nimic deasupra sa, nici alături, a nu avea termen de comparație; nu există posibilitatea măsurării gradului de suveranitate, nu există o gradație în mai suveran sau mai puțin suveran, nu există o încheiere sau o totalizare, o desăvârșire a mișcării suverane. De aceea, suveranitatea e numele unei exigențe, chiar al unui imperativ, a cărui forță nu e departe de forța marilor imperative etice ale modernității.

În schema acestui imperativ, categoric și el, în care „suveran” e echivalent cu „fii suveran”, ba chiar cu „fii!” pur și simplu, puterea nu ocupă (am spune aproape paradoxal) niciun rol.

Desigur, în lumea tradițională nu putem separa poziția de superioritate într-o ierarhie de posesia puterii; Bataille știe desigur prea bine că și astăzi încă prin suveran înțelegem „cel puternic”. Dar, parcă răspunzând ca un ecou gândirii voinței de putere a lui Nietzsche, pentru care aceasta nu este voința de o putere, el nu condiționează suveranitatea de căutarea sau posesia puterii; prin asta, cele două ar intra într-o logică a scopului și mijlocului, servindu-se reciproc, subordonându-se reciproc, deci anulându-se reciproc, în lumea modernă, atât burgheză, cât și comunistă, chiar asta s-a întâmplat, spune Bataille: obiectivitatea puterii a înlocuit și a abolit subiectivitatea suverană; dacă în lumea tradițională ele erau totuna, în măsura în care individul putea să se identifice ca subiectivitate în figura Suveranului-Subiect, astăzi, când puterea depinde de poziția politică ori administrativă, de mărimea averii sau de dimensiunile capitalului investit, identificarea cu puterea lucrului, a poziției, a averii, este imposibilă. Manifestări ridicole ca supraviețuiri ale unei suveranități de mult apuse mai sunt vizibile în societatea globală a spectacolului în care trăim. Zilnic apar și dispar suverani caraghioși care se vor stăpânii lumii (ai lumii ecranului) și în care toți se recunosc cu voioșie, abandonând nu suveranitatea, pe care n-au avut-o niciodată, la care nici nu mai aspiră, ci urma unei minime rezistențe la subtilele mecanisme hedoniste de subordonare la imperativul vremii, care este consumul de mărfuri.

2.4. Exemplaritate (recunoaștere, comunicare, subiect)

În schema lui Bataille, suveranitatea e exemplară. Ea este astfel întrucât e excepțională (iar reciproca este tot atât de valabilă). Exemplară fiind, ea nu poate fi urmată asemeni unui model care poate fi copiat la nesfârșit. Suveranitatea poate fi mimată, bineînțeles, și toate rangurile ierarhiilor regale sau sacerdotale stau mărturie pentru această mimare, cu efecte însă pe cât se poate de concrete în ordinea realității. Dar în ideea exemplarității rezidă una din cele mai solide și mai surprinzătoare argumentații din această carte, așa cum este ea dezvoltată în capitolul IV al părții întâi sub forma unei veritabile teorii a subiectului.

De la începutul acestui capitol – de a cărui înțelegere depinde tot ce va urma, îndeosebi analiza istorică a comunismului – Bataille afirmă răspicat că suveranitatea desemnează subiectivitatea profundă. Dacă până în acest punct (al textului lui Bataille, dar și al percepției noastre comune), *suveranul*, ca dominator, și *subiectul*, ca dominat, sunt elementele unei opoziții tari, aici se realizează coincidența lor și, prin ea, ieșirea dintr-o gândire dialectică de inspirație hegeliană. *Subiectul este suveranul* – adică nu are nimic supus în el, iar *suveranul este subiectul* – întrucât el este subiectivitatea profundă pe care și în care se recunosc ceilalți. A fi subiect (a fi suveran, deci) înseamnă a-și apărea sieși din interior, a se recunoaște pe sine ca sine; această interioritate profundă nu contrazice exterioritatea pură în care se epuizează comunitatea și suveranitatea, așa cum le-am prezentat mai sus. Interioritatea nu este un loc delimitat, undeva înăuntrul nostru (suflet, spirit etc), în afară și în jurul căruia s-ar afla toate celelalte locuri ale exteriorului. Și atunci când vorbește despre „experiența interioară”, Bataille nu are în vedere decât „stările de extaz, de încântare, cel puțin de emoție meditată... o experiență nudă, liberă de legături, chiar de origine”, ce răspunde necesității „de a pune totul în cauză (în chestiune) fără repaus posibil” 26. Interiorul nu este așadar un loc, cât un spațiu al mișcării (al *emoției*), al punerii la încercare. În locul încântării sau al extazului, în acest capitol Bataille mobilizează recunoașterea ca mișcare interioară: subiectul îl recunoaște din interiorul său pe suveran și se recunoaște pe sine, în sine, în figura suveranului, acesta este adevărul lui profund, este subiectul însuși din interior. Puțin contează aici dacă suveranul este un individ și subiectul-supus un alt individ: ne-am îndepărtat de relația stăpân-sclav pe care Hegel i-a transmis-o prin Kojève: supunerea

(*l'assujetissement*) despre care vorbește Bataille nu este aceea dintr-o relație între două persoane; nu despre subiectul (*sujet*) ca supus (*assujeti*) vorbește autorul; să lăsăm deoparte logica relației pentru o clipă (dar o vom regăsi mai

Note:

26 G. Bataille, *L'expérienceint & ieure*, în *Œuvres compl & tes*, vol. V, Gallimard, Paris, p. 15.

târziu în comunicare). Subiect este cel care poate să părăsească statutul de obiect, adică de lucru prins în înlănțuirea servituții, a utilității, a finalității etc, adică de obiect care produce alte obiecte, închis în limitele pe care i le asignează procesul producției. Dinspre obiectul care este muncitorul (sclavul etc.) spre subiectul care este omul liber, mișcarea trece prin desprinderea de propriile limite și de subordonare. O mișcare care duce în afară de sine, dincolo de zidurile unui eu „izolat și tasat”, un eu garantându-ne în aparență un sens modest și confortabil al existenței, o mișcare care duce așadar înspre ceilalți. A fi în afara limitelor sale, a fi suveran înseamnă a fi în comunicare.

Numai că trebuie să mânuim cu precauție acest cuvânt: Bataille și, după el, Nancy, ne-au atras atenția asupra sensului original pe care el trebuie să-l capete în cazul suveranității, respectiv al comunității: „comunicarea” nu se opune „ființei izolate” precum spiritul materiei. Ele au o singură realitate, pentru că nu există niciunde ființe izolate care comunică și nici comunicare independentă de punctele de izolare. Comunicarea nu poate avea loc între ființe închise în sine; mai mult ea nu începe la un moment dat ca o lumină dinspre un fond întunecat înspre un alt fond întunecat, iluminându-se astfel unul pe celălalt. Ea implică o ruptură de sine, o ruptură a integrității proprii, ea este rană, sfâșiere, neîmplinire, și nu se petrece neapărat, nici în primul rând, în forma cuvântului: erotismul, extazul, sacrificiul, râsul sunt tot atâtea forme de comunicare, adică de comuniune, de a fi cu celălalt, ca un eterogen cu un alt eterogen. Desigur, comunicarea e în primul rând raport cu un alt subiect, dar ea poate să se stabilească și cu un „dincolo al ființelor”, cu ceea ce ne depășește, nu ca o transcendență (suntem departe aici și de misticism și de Levinas), ci ca realitate indefinită ce nu poate fi sesizată, dar care e prezentă: „imposibilă și totuși aici”, așa cum în textul cărții definește Bataille miracolul. În felul acesta, regăsim în comunicare celelalte sensuri ale suveranității: comunicând,

individul iese din starea de izolare; ieșind din sine, el scapă, sau încearcă să scape existenței subordonate lucrului de produs și omogenității: „a comunica înseamnă, pentru o ființă mărginită de inserția sa în lumea lucrurilor și a «proiectului», a-și abandona voința de a fi Sine în lume și a-și dizolva particularitatea sa pentru nimic, adică fără calcul și fără previziune. Nu există nicio teleologie în comunicarea majoră”, spune Sasso²⁷, citându-l pe Bataille cu un fragment care rezumă cel mai bine cu puțință demersul nostru: „Nu există nicio diferență între comunicarea tare astfel reprezentată și ceea ce numesc suveranitate. Comunicarea presupune, în clipă, suveranitatea celor care comunică între ei și, reciproc, suveranitatea presupune comunicarea... Trebuie să spunem în mod apăsător că suveranitatea este întotdeauna comunicare, iar comunicarea, în sensul tare, este întotdeauna suverană”²⁸.

3. În loc de încheiere. Suveranitatea: la limită între filosofie și politică

Există în secolul XX, așa cum am menționat anterior, mai multe teorii ale suveranității. Toate aceste teorii tratează suveranitatea politică ori juridică, oferă definiții, principii, criterii și clasificări și discută ori actualitatea unor modele clasice, ori necesitatea depășirii lor. Între toate acestea, *Suveranitatea* lui Bataille face figură aparte. Din chiar primele rânduri ale cărții ni se spune că nu va fi vorba aici nici de suveranitatea statelor, nici de cea a divinităților ori a celor care le reprezintă pe pământ, ci de suveranitatea tuturor oamenilor care posedă și nu și-au pierdut niciodată valoarea atribuită celor dintâi. Iar pentru a ne putea înfățișa această suveranitate a omului de rând, trebuie să trecem prin marele ocol al pierderii ei de către „demnitari”, astfel încât a putut să devină azi deopotrivă necesar, urgent și imposibil, să ne punem o întrebare cu privire la suveranitate.

Prin această carte, niciodată publicată ca atare, Georges Bataille ne oferă, așa cum am spus la început, un text copleșitor ca profunzime a reflecției și complexitate a analizei, un text stând demn printre marile texte ale filosofiei secolului XX. Trăvialul pe

Note:

²⁷ Op. cit., p. 157.

²⁸ G. Bataille, *la littérature et le mal*, p. 239, apud R. Sasso, *op. cit.*, pp. 157 – 158.

care-l efectuează asupra suveranității este specific acelor

gânditori pentru care un asemenea concept funcționează ca un concept central – el dă numele cărții și despre el se vorbește pe tot parcursul ei – și în același timp ca un concept-limită. Iar acest din urmă termen trebuie să-l înțelegem în mai multe sensuri:

„Suveranitatea” este un concept-limită pentru că se află în permanență la limita conceptualității așa cum o definesc filosofii: este mai mult decât un cuvânt, un substantiv descriind ceva, și mai puțin decât un concept tare din punct de vedere logic. Neasigurat în coerența și consistența lui, el se vede purtat în text, și în alte texte, prin numeroase declinări și jocuri de semnificații, excesive și transgresive, care fac din actul însuși al definirii lui o experiență majoră a gândirii. Până la urmă, ne putem întreba dacă Bataille a vrut să creeze un concept filosofic sau dacă, prin meditația lui, a vrut să dejoace acest proces creativ, a vrut să deconstruiască orice fel de conceptualizare posibilă. Mai mult, ne putem întreba dacă nu cumva „suveranitatea” lui Bataille (asemenea „diferanței” lui Derrida, „diferenței” lui Deleuze, „diferendului” lui Lyotard, „sensului” lui Nancy, lista e lungă...) funcționează ca non-concept, dând seama prin asta de însăși limita filosofării astăzi, odată cu epuizarea schemelor onto-teo-teleologiei metafizice. Nu concept, așadar, ci experiență, nu măsură, ci exces.

„Suveranitatea” mai este un concept-limită și prin aceea că expune limita dintre cele două spații în care el a putut funcționa cândva ca un concept operațional: filosofia și politica. El expune această limită nu întărind-o prin transgresarea ei, de această dată, ci revelându-i tocmai subțirimea, fragilitatea, precaritatea. Dacă suveranitate nu e, teorie politică nu e, filosofie a subiectului suveran nu e, am putea zice abrupt. Și asta deoarece, măcar de la Descartes și Hobbes încoace, nici filosofia politică și nici filosofia cunoașterii (nici puterea, nici adevărul) nu pot fi gândite în afara articulării lor pe presuposiția, pe câmpul de semnificații al suveranității. Cu Bataille aflăm însă – dar Nietzsche, Heidegger, Carl Schmitt, Benjamin, Adorno ne-o spusese și ei în felul lor – că nici puterea nici cunoașterea, nici subiectul nici adevărul nu mai pot fi gândite ca suverane, ori cel puțin nu după acel model al suveranității care, așa cum ne lasă să înțelegem Foucault, era deja desuet din punct de vedere practic atunci când a fost articulat teoretic. Putem merge mai departe și spune că ideea suveranității expune criza și epuizarea comună a filosofiei și a politicii sau, pentru a fi mai riguroși, a unei anumite filosofii și a unei anumite

politici. Atunci când acest discipol pasionat al lui Bataille, care este Foucault, ne îndemna să tăiem capul regelui, el se gândea, desigur, la personajul monarhic a cărui prezență suverană a prezidat la elaborarea teoriilor politice moderne, dar putem îndrăzni să credem că se gândea și la subiectul-rege, ba chiar la filosoful-rege. Un rege decapitat, un subiect decapitat, un filosof decapitat, acestea sunt personajele pe care le moștenim din lumea modernă: toți acești autori citați (inclusiv Bataille, tocmai prin insistența cu care vorbește despre suveranitate) ne cheamă să renunțăm la conceptul suveranității, dacă suveranitate înseamnă concept unificator, mănunchi de semnificații, de ierarhii, de opoziții, care compun domeniul dorindu-se omogen, însă eșuând în eterogenitate, al filosofiei și politicii moderne.

Nu vom putea înțelege ce se întâmplă în lumea politică actuală, nu vom putea participa la ea, recurgând mereu și mereu la schema și modelul suveranității statale; nu vom putea înțelege, nu vom putea scrie și gândi filosofia contemporană având în minte figura tutelară a subiectului suveran, stăpân pe sine și pe adevărul său. Pe de altă parte însă – iar această parte trebuie să fie indisociabilă de prima – textul lui Bataille este un strigăt aproape disperat de a regăsi în suveranitatea subiectului individual (alt subiect decât cel cartezian, altă suveranitate decât cea a Leviatanului...), în experiența sa, experiență a propriilor limite și a limitărilor la care este supus, o formă de rezistență la epuizarea tuturor celorlalte forme de suveranitate pe care ni le-a lăsat în grea moștenire modernitatea.

Pare tot mai evident astăzi că lumea economiei și tehnicii planetare a încetat să funcționeze după normele suveranității, după cum pare la fel de evident că subzistă încă în noi, inerțial, rezidual, o imagine luminoasă a suveranității care ne reglează existențele individuale și comune (sau care dorim să ne regleze existențele). Între acest abandon cinic și practic și această inerție naivă, dar nu mai puțin efectivă, în acest spațiu tot mai îngust se înscrie cartea lui Bataille. Nu e deloc sigur că putem gândi acest spațiu, nu e deloc sigur că putem rezista lumii ecotehnice reînsuflându-l când caraghios, când tragic, tablouri ale unor suveranități desuete (comunitate, națiune, stat, eroi, războinici, biserici, zei...), într-o asemenea lume, pare a ne sfătui Bataille, un hohot de râs, un sughiț de plâns, un dans înfocat, un moment intens de iubire, pot să devină cele mai serioase jocuri pe care ni le mai putem azi permite, în pură pierdere de lume, dar în pur câștig

de noi înșine.

Sfârșit

CUPRINS

Cuvânt înainte...5

Partea întâi: CE înțeleg prin suveranitate (Introducere teoretică)

I. Cunoașterea suveranității...11

II. Schema suveranității...27

III. Dezvoltarea istorică a cunoașterii suveranității...37

IV. Identitatea „suveranului” și a „subiectului”, consecință a cunoașterii suveranității și a cunoașterii de sine...48

Partea a doua: suveranitatea, societatea feudală și comunismul

I. Ce înseamnă comunismul?...71

II. Prăbușirea societăților feudale și marile revoluții...85

III. Lumea suveranității negate...98

IV. Suveranitatea în limitele societății sovietice...116

Partea a treia: suveranitatea negativă a comunismului și

INEGALA UMANITATE A OAMENILOR

I. Echivalența și distincția...133

II...143

Partea a patra: lumea literară și comunismul

I. Nietzsche și comunismul...169

II. Nietzsche și Iisus...176

III. Nietzsche și transgresiunea interdictelor...197

IV. Timpul prezent și arta suverană...213

V...227

Note...231

Adenda. Nietzsche și comunismul...240

Postfață. Ciprian Mihali...265

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 2511.1 – 171.1 / ROL, deschis la BCR., Filiala Sector 1, București.

Editura Paralela 45

Pitești, jud. Argeș, cod 110174, str. Frații Golești 128 – 130;

tel. /fax: (0248) 63.14.39; (0248) 63.14.92; (0248) 21.45.33;

e-mail:

redactieedituraparelela45.ro;

comenziedituraparelela45.ro

București, cod 71341, Sector 1, Piața Presei Libere, nr. 1.

Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6 – 7 – 8; tel. /fax: (021) 224.39.00; e-mail: bucurestiedituraparalela45.ro

Braşov, jud. Braşov, cod 500222, str. Hărmanului, nr. 21, al. 31, se D, el. III, ap. 14; tel./fax: (0268) 33.36.01; e-mail: ep45.deltanet.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voiteşti 1 – 3, al. D, sc. 3, ap. 43; tel. /fax: (0264) 43.40.31

e-mail: de.pelujedituraparalela45.ro

Oradea, jud. Bihor, cod 410095, str. Rimanoczy Kalman 16; tel./fax: (0259) 12.79.13; (0259) 13.09.06

www.editura.paralela45.ro

Tiparul executat la tipografia Editurii Paralela 45

În 1953, Bataille încheia manuscrisul unei cărţi pe care va renunţa însă ulterior s-o publice într-o formă autonomă, în cei opt ani pe care-i mai are de trăit de la acea dată, Bataille va publica doar capitole ale cărţii sub formă de studii şi eseuri în diverse publicaţii. Gândită ca ultim volum al trilogiei *Partea blestemată* (alături de *Consumarea* şi de *Erotismul*), *Suveranitatea* va rămâne un text puţin cunoscut, dar decisiv pentru înţelegerea gândirii celui la care n-au încetat, decenii în şir, să se raporteze generaţii de filosofi şi scriitori francezi. Este o carte în acelaşi timp lucidă şi pasională, analitică şi poetică, strângând în jurul conceptului de suveranitate marile teme bataillene: moştenirea lui Nietzsche, non-cunoaşterea, miracolul, cheltuirea, transgresiunea, excesul, erotismul.

EDITURA

ISBN 973 – 697 – 091 – 4

9948362 013755 >